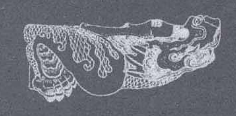
叫魂

1768年中国妖术大恐慌

〔美〕孔飞力 著　陈兼　刘昶 译



生活·讀書·新知 三联书店　上海三联书店



本书于1990年获“列文森中国研究最佳著作奖”

一位在西方世界首屈一指的中国历史专家所写的关于东方古老国家的伟大著作。

——〔美〕魏斐德　《纽约书评》杂志

孔飞力的细节性描述是那样地引人入胜又令人颤栗，生动地展现了各省的恐慌怎样演变成一场全国性的除妖运动。

——《纽约客》杂志

本书对于专制统治的原动力做了细致、强有力却依然十分准确而又得体的探讨。

——“列文森中国研究最佳著作奖”评语


ISBN 978-7-108-03790-9

定价：38.00元

叫魂

1768年中国妖术大恐慌

〔美〕孔飞力 著 陈兼 刘昶 译

Soulstealers:
The Chinese Sorcery
Scare of 1768

孔飞力
Philip A. Kuhn
著作集

生活·讀書·新知 三联书店 上海三联书店

图书在版编目（CIP）数据

叫魂:1768年中国妖术大恐慌 /（美）孔飞力著 ；
陈兼,刘昶译. —北京:生活 · 读书 · 新知三联书店,
2012.4
（孔飞力著作集）
ISBN 978-7-108-03790-9

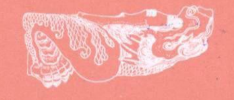
Ⅰ. ①叫… Ⅱ. ①孔… ②陈… ③刘… Ⅲ. ①中国历史
-研究-清代 Ⅳ. ①K249.307

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第170341号

责任编辑 曾 诚
封扉设计 蔡立国
责任印制 卢 岳
责任校对 何 敏
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
上海三联书店
邮　　编 100010
图　　字 01-2010-7042
经　　销 新华书店
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2012年4月北京第1版
2012年4月北京第1次印刷
开　　本 635毫米×965毫米 1/16 印张 23.5
字　　数 270千字
印　　数 0,001-6,000册
定　　价 38.00元

SOULSTEALERS: The Chinese Sorcery Scare of 1768
by Philip A. Kuhn

Published by arrangement with Harvard University Press



中译本序言

1984年，当我来到北京开始在第一历史档案馆从事研究工作时，全然不知道最终会写出《叫魂》这样一本书。我本来打算研究的，是清政府内部的通讯体系是如何影响其政策的实际运作的。有名的“剪辫案”似乎为此提供了一个理想的个案研究机会：事实上，在一段并不太长的时间里，有关叫魂案的所有文献都可以得到并被作为一个有着相互关联的体系来进行研究。尽管我仍然在有关清代通讯体系的问题上得出了一些初步的研究结论，但我很快就发现，叫魂案所揭示的一些历史问题值得更为深入地探讨。

这些问题包括：政府如何对待“离经叛道者”（即那些生活方式和信仰同官方认可的常规不同的人们）；专制权力如何凌驾于法律之上而不是受到法律的限制；官僚机制如何试图通过操纵通讯体系来控制最高统治者，而最高统治者又如何试图摆脱这种控制。

这些问题在所有社会中（包括我自己所生活的社会中）均普遍存在。但是，作为一个研究中国的学者，当我读到乾隆时期的这些文献时，仍然受到了特别的感染。这是因为，这些文献也揭示了近现代中国历史中一些很有意思的问题。本书完成于八十年代的最后一个春天，但那时我并不知道以后的情况会如何发展。我所关心的问题涉及到的是更为广阔的近现代，尤

其是二十世纪五十与六十年代的历史。

每个社会都以自己的方式对政治权力的限度作出界定。没有哪个社会愿意长期容忍不受限制的专权。在清代，普通民众对于政治体制几乎没有任何影响；他们在官方的滥用权力面前，也几乎得不到任何保护。然而，历史也表明，皇帝与官僚专制在实施威权时还是受到了某种限制的。在今天的中国，对威权同样明显地存在着某种形式的限制。在我看来，在这些限制因素继续发展成长的过程中，中国文化与历史的经验将对之产生巨大的影响。

对于陈兼博士和刘昶博士将本书译为中文，我谨在此表示感谢。我也希望中国读者能与我分享他们对于本书的批评，以及他们对于本书所提出的一系列基本问题的看法。

孔飞力（Philip A. Kuhn）

1998 年夏于美国麻州剑桥

目　录

第一章　中国窃贼传奇

1768年，中国悲剧性近代的前夜。

1

某种带有预示性质的惊颤蔓延于中国社会：一个幽灵——一种名为“叫魂”的妖术——在华夏大地上盘桓。[1]据称，术士们通过作法于受害者的名字、毛发或衣物，便可使他发病，甚至死去，并偷取他的灵魂精气，使之为己服务。这样的歇斯底里，影响到了十二个大省份的社会生活，从农夫的茅舍到帝王的宫邸均受波及。[2]对于我们来说，这一切又有着什么意义？

这是一个看上去正值盛世的时代。但它的种种状况，是否已在黑色妖术的掩饰下发出了非如此便不能为人感知的未来警告？时处十八世纪，倚仗武力而来的西方人尚未出现，生活于

---

〔1〕关于这一案例的原始文件，已于1930—1931年由北平故宫博物院在《史料旬刊》中选编出版（1963年台北国风出版社重印）。有关这一问题的学术讨论，参见参考书目中所列高延（J. J. M. de Groot）、恩特曼（Robert Entenmann）、孔飞力（Philip A. Kuhn）及谷井俊仁等人的著作。

〔2〕清代中国的一个省往往拥有比当时欧洲的任何一个国家更多的人口。受到1768年妖术恐慌影响的十二个省份的人口的总和超过两亿。有关1787年的官方人口数据，参见何炳棣（Ho Ping-ti）：《中国人口研究，1368—1953年》（*Studies on the Population of China, 1368—1953*），哈佛大学出版社1959年版，第283页。鉴于何炳棣认为当时中国人口往往登记不足（第58页），因而，对1787年的人口的估计，大约不会远过于1768年之人口实数。



十九世纪一位西方画家笔下的浙江湖州丝绸装卸码头［见 Thomas Allom，*China*，*It's Scenery*，*Architecture*，*Social Habits*，*& c. Illustrated*，2 vols. 137 页］

那个时代的人们是否已在为中国近代社会创造着条件？联想到中国人自那时以来的经历，我们对他们生活于十八世纪的祖先竟会因当时的情形而产生鬼魂附体的可怖念头，是否便不会感到大惊小怪了？

我们说，我们不能预见未来。然而，构成未来的种种条件就存在于我们周围。只是，它们似乎都被加上了密码，使我们在没有密码本的情况下难以解读（当这本子终于到了我们手中时，却又已经太迟了）。可是，我们确实可以看到难以为我们解读的种种支离片断，并必须赋予它们某种意义。我们自己当代文化的许多方面，大概也可以被称之为预示性的惊颤，正战战兢兢地为我们所要创造的那个社会提供目前还难以解读的信息。

归根结蒂，我们最大的激情，就在于将意义赋予生命——尽管这种意义有时是令人生畏的。

德清县的石匠们

浙江省的丝绸产区，是“一片广袤而富饶的桑园”，也是地势平坦的水乡泽国。那里沟渠与运河纵横交错，星星点点地分布着（西部）丘陵余脉的小山丘。在一位来访者的眼中，“这些村庄好像是把守在这广阔平原上的卫士，其踪迹东达滨海，西抵丘陵”。[3]在我们的故事开始前的百年间，这里的居民已在从事着丝绸业，以至于“无处无桑树，春夏之际，无人 3

〔3〕 福钦（Robert Fortune）：《生活在中国人中间：内地、沿海、海上》（*A Residence among the Chinese : Inland, on the Coast, and at Sea*），伦敦1857年版，第359、363页。



德清城图　在城郭右侧及左下侧可见水门［见《湖州府志》］

不事育蚕”。正如一位十七世纪的观察者所描述的，居民们日夜劳作，收集生丝，“以抵付税款，并为衣食之靠”。他们的生计完全依赖于丝绸市场，达到了“若不能获利，则须售房市产”的地步。[4]在这个已经彻底商品化了的地区中央，即位于历史名城杭州以北六十余里处，坐落着德清县城，南苕溪在流入太湖途中，正好从它的四围城墙中穿过。1768 年，亦即清朝第四位皇帝弘历（乾隆

---

〔4〕《德清县志》(1673 年版)，第 4 卷第 3 页。孙任以都（Sun E-tu Zen）曾在《清代中国的养蚕业和丝织业》一文中对十八世纪的丝绸工业作过探讨，载威尔莫特（W. E. Willmott）主编：《中国社会的经济组织》(*Economic Organization in Chinese Society*)，斯坦福大学出版社 1972 年版，第 79—108 页。参见该文第 91 页关于丝绸市场的不稳定及其对小生产者造成的有害影响的讨论。

帝）[5]在位之三十三年，东面城墙的水门与城桥坍塌了，亟待重修。[6]

阮知县从邻近的仁和县雇佣了一位名叫吴东明的石匠。1月22日，吴石匠和他的班子开始了打木桩入河的繁重工作。水位甚高，工匠们奋力赶工以完成任务。[7]截至3月6日，木桩终于打到了河底，吴石匠一班人开始安装新的水门。到了3月26日，吴石匠发现米的储备已不足以供他的一班人食用，便赶回三十里外自己的家乡——运河岸边的商业重镇塘栖采备供给。当他回到家中时，人们告诉他，曾有一个陌生人问起过他的行止。一位名叫沈士良的农夫，为一件蹊跷吓人的事，要找他帮忙。

沈士良四十三岁，与他已故长兄（同父异母）的两个儿子同居一院。[8]这两个侄子为人苛刻暴戾，不仅折磨他，拐骗他的

---

[5] 清朝第四位皇帝统治时期（1736—1796年）的正式称谓是“乾隆时期”（参见第三章中对“乾隆”一词的讨论）。皇帝本人则通常被历史学家称为“乾隆皇帝”，简称“乾隆”，但本书则以他的本名弘历来称呼他。对任何因当时无人称他弘历（他的名字是避讳的）而反对这一叫法的意见，我只能说，当时亦无人称他为“乾隆”。

为强调满族的种族背景，我以满族名字来称呼所有的满族人物（包括弘历），并以莫兰多夫（Mollendorff）体系拼写（除非其诸如弘历一类的满族名字已被汉化，若如此，则其拼法应是分开的，以代表个别的汉字，并保持拼法上的一致）。

[6] 此节关于1768年1月至4月间德清、杭州和萧山所发生事件的描述，均取自《录副奏折·法律·其他》乾隆三十三年中一批同浙江地区的妖术恐慌有关的口供。口供的原稿与经编辑的文本均保留了下来，两者之间差异不大。这些口供显然是遵照皇帝1768年8月的诏令而收集在一起的。亦请参见《朱批奏折》，第853卷第2号及第853卷第4号，乾隆三十三年七月一日和十七日（永德）；《宫中廷寄》，乾隆朝三十三年七月二十一日。这些文件均有永德处理这些事件的记载。为方便那些可能希望参照原文的专家，本书注解中一概以阴历来标明所引文件的日期。

[7] 《德清县续志》（1808年版），第10卷第6页。吴石匠后来否认水位问题曾给他造成任何特别的困难，但考虑到对他的指控，他是不得不这么说的。

[8] 本书中凡提到年龄，均按中国习惯计算，也就是说，当某人出生时，已为一岁。按照西方的算法，则应年轻一岁。



自带铺盖的犯人由衙役牵领而行［见 Thomas Allom, *China, It's Scenery, Architecture, Social Habits, & c. Illustrated*, 2 vols. 81 页］

钱财，还殴打虐待他的母亲。当他觉得在阳间再无希望讨得公道时，便决定诉诸于阴间的力量。他在土地庙的供案前焚烧了一张黄纸，正式向土地爷告状。[9]2 月间，过路人带来了关于德清水门工程的消息，也给沈农夫带来了新的希望。据他们说，石匠们需要将活人的姓名写在纸片上，贴在木桩的顶部，这样会给大锤的撞击添加某种精神的力量，人们称之为“叫魂”。那些因此而被窃去精气的人，不是生病，便是死去。沈农夫怀着重新燃起的希望，在纸片上写下了可恶的侄儿们的名字（因为他本人是个文盲，这名字是他好不容易从侄儿们保存的渔业商行的账册上描下来的）。此刻，沈农夫取出卷着的纸片问吴石匠：这东西有用吗？你们有这个法儿没有？ 4

吴石匠其实什么也不会。他知道，在一般人的想象中，石匠同木匠及其他工匠一样，拥有凶险不祥的魔力（对此，我将在第五章中予以解释）。他无疑是知道沈农夫重述的那些流言的；但他更怕自己被牵扯进叫魂的罪恶勾当。于是，他立即召来了当地保正，将沈农夫扭送德清县里盘问。阮知县下令将沈农夫打了二十五大板后才许开释。然而，妖术问题给吴石匠带来的麻烦却并未就此结束。过不多久，他就会被卷入一场公众歇斯底里的大爆发中。[10] 5

早春的一个傍晚，一个名叫计兆美的德清人正在一位新近过世的邻居家中帮着料理丧事。在回家的路上，他喝了几杯酒。回到家里时已经筋疲力尽。叔叔疑心他是在外面赌了钱，便打了他一顿。计兆美既羞又怕，从家里逃了出去，走了六十多里路到了省府杭州，打算在这里靠乞讨为生。4 月 3 日的三更时分，他不知怎么来到了离杭州有名的西湖不远的净慈寺

---

〔9〕 有关告阴状这一民间习俗的知识，我应感谢李时岳教授在与我的私人通信中给予的指点。

〔10〕 我不清楚为什么沈案是由德清县而不是由事发所在地的仁和县审理。这也许是因为德清县是罪案的起源处。

前。一个路人对他的口音起了疑心。当计兆美承认自己是来自德清的时候，已被一大帮人团团围住。人群中有人高声喝道："你是德清人，半夜三更到此，不是做贼，定是因为你们那里造桥，来到这里叫魂的！"人们的怒火被煽动起来，他们抓住这个外乡人，拳脚相加地殴打他。打过一阵后，他们又把他拖到当地保正的家中。

保正将计兆美捆在一张板凳上，恐吓他道，如果再不讲实话，就还要拷打他。计兆美已是伤痕累累，又被这一切吓坏了，便胡诌出一个故事，说他确实是来叫魂的。"你既是叫魂的，身上必有符咒"，保正厉声喝道，"从实招来，共叫过多少魂？"计兆美说，他身上本有五十张纸符，但已将其中的四十八张扔进了西湖。他用剩下的那两张咒死了两个孩子——孩子的名字是他胡编出来的。

第二天，计兆美先被带到了营里，又从那里被带到了坐落于同一城市的杭州府钱塘县衙门。在那里，一位姓赵的县官向计兆美盘问："你是从哪里得了这符咒的？又是谁在指使你干这叫魂的勾当？"计兆美曾经听说过有关德清县城桥工程的种种谣传，诸如木桩很难打到河底，石匠们需要借用活人的名字，以其灵魂精气来为他们的大锤助力，等等。他也听说过，为首承办的石匠是一个叫吴什么的，并隐约记得此人的名字中有一个"明"字，7 便回答说："是吴瑞（？）明给我的。"石匠吴东明即刻便被押到了钱塘县衙门。当他被传唤时，其中隐含的凶险不祥定然已搞得他惶惶不安。所幸的是，计兆美未能从一干人中将吴东明辨认出来，他胡乱编造的故事因而也就不攻自破了。用刑后，计兆美承认他的全部故事都是出于害怕而编造出来的。

此时，浙江地区的妖术恐慌已经引发了好几起扰乱人心而又稀奇古怪的事情。除了上述沈士良和计兆美事件外，值得一提的还有吴石匠的副手郭廷秀的遭遇。3 月 25 日，一位现年三十五

岁、名叫穆方周的采药人找到了郭石匠，企图诱使他将一个纸包植入桥桩后打入河里，这样，穆方周便可以把他当作术士交出去，向当局邀功请赏。郭石匠大怒，揪住穆，把他拖到了县衙门。在那里，这位失风的告密者因为无事生非而受到重杖，并带枷示众。

这些事件搞得人心惶惶，省当局因而决定举办一次质询，让原告与被告当面对质，以便将此事作个了结。巡抚熊学鹏命令地方长官设立了一个由钱塘与德清两县知县组成的法庭。计兆美又一次未能从一干人中将吴石匠辨认出来。当局暗中搜查了吴石匠的家，没有发现任何与妖术有关的器物。阮知县早已在造桥的工匠中进行过个别调查，亦没有发现有将人名植入桥桩后打入河里的证据。原来所谓的妖术竟是如此！姓穆的采药人、沈农夫以及倒了大霉的计兆美都被置于杭州城门口带枷示众，作为对于盲目迷信的大众的一种警告。说到底，又有谁见过有人因叫魂的缘故而生病或死去呢？恰恰相反，倒是人们的轻信已经扰乱了民间的秩序。后来担任浙江巡抚的永德在给皇上的奏折中，就是得出了这种否定性的结论的。[11]可是，要真正将对于妖术的恐惧从民众的记忆里驱除出去，却并不是一件容易的事情。

萧山事件

1768年4月8日傍晚，在与杭州隔河相望的浙江省萧山县，四名男子聚会于一家乡村茶馆。深色的袍服和光头表明了他们的和尚身份。他们都来自杭州地区的寺庙，在附近各个村庄里化缘。后来的供词可以为他们每人勾勒出一幅简图。[12]

9

〔11〕《朱批奏折》，第853卷第2号，乾隆三十三年七月一日。

〔12〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年。



地处长江下游地区的江都县衙门。左边囚笼中的犯人定罪后被关在那里等死，右边有两名戴枷的定罪犯人［见《点石斋画报》第二十八号，乙4］

巨成（这是他剃度为和尚时所取的法名），四十八岁，俗姓为洪，本为萧山人氏。他在父母与妻子亡故后，于四十一岁时进了杭州的崇善庙，接受了剃度。[13]在庙里，他和另一位比他年轻的和尚正一拜在同一位师父门下。按照出家人的规矩，他们便互称为师兄弟。然而，巨成在寺里的地位还未达到可被授予僧职的地步。因为寺里无法供给衣食，巨成便回到本乡萧山化缘。

正一，二十二岁，杭州府仁和人氏，俗姓王，是巨成的师弟。因为他幼年多病，十九岁时被母亲送到城门外的关帝庙接受剃度。后来，他与巨成同在杭州修行，但亦未被授予僧职。他便与师兄一起到河对岸的萧山以化缘为生。

净心，六十二岁，来自江苏省大运河边的无锡，俗姓孔。五十岁时，他的双亲、妻子及孩子均已亡故，便来到杭州，在一个小佛寺接受了剃度，并在那里居住。后来，他在朝庆寺得到了一个僧职。当他云游四处在各个寺庙修行时，遇到了一位名叫超凡的和尚。他邀超凡与他同行，当他的侍僧。

超凡，四十三岁，来自位于安徽省贫瘠山区的太平县，俗姓黄，是净心的侍僧。十八岁时，他便在家乡当地的一座寺庙接受了剃度，后来又在祖光寺（所在地不详，可能是在杭州）得到了一个僧职。从1756年起，他开始跟随净心。

杭州，这个伟大的文化与宗教中心，吸引了这四个人。他们中的两个决定抛弃世俗生活，是因为当他们进入当时人所认为的老年时，由于家人亡故而变得孤苦伶仃。而在年轻时便接受了剃度的其他两位，其中一人是因为生病（对家人来说，

〔13〕1784年版的《杭州府志》未能为在口供中提到的任何寺庙提供确切的方位考证。该书指出，这些寺庙都很小。它们也许属于第五章中将要讨论的那种“世袭”寺庙一类。接受剃度（剃光头发）则是出家的第一步。



十八世纪一位日本画家根据从长崎中国商人处所得印象而画的一幅游方僧图。该僧头上的短发表明他不受规矩，这在正规寺庙中是不许可的

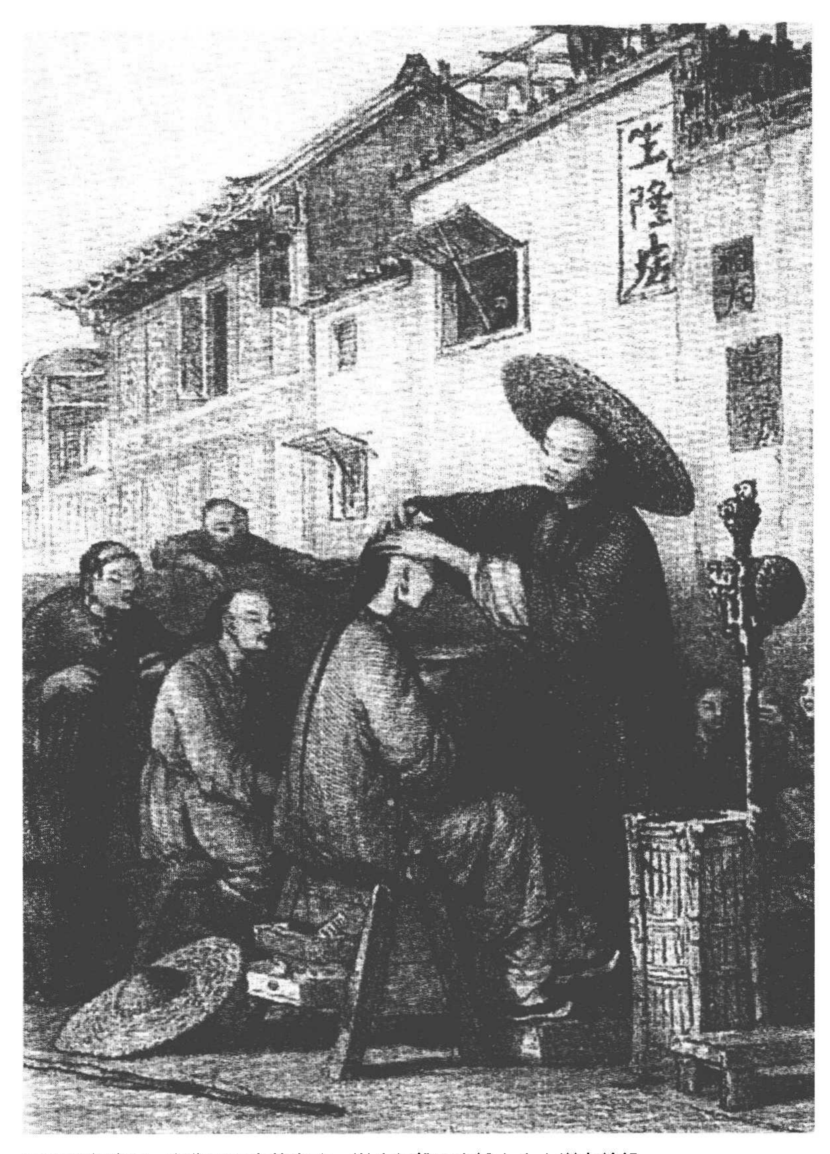
[见中川忠英编著《清俗纪闻》]

这是经济上的一种负担），另一人则是由于不得而知的原因。他们中有两人持有为政府所批准的身份证明（度牒），另两人则没有。现在，四个人都从事着对和尚来说最为普通的一项职事外的活动：化缘。他们这样做，不仅是因为可以从中得到精神上的慰藉（这表明他们已抛弃了一切俗念），也因为他们所属的寺庙无法负担他们的生活。杭州地区乞僧的活动范围到底有多大，尚难确证，但萧山与杭州城毕竟只是一河之隔。在茶馆里，四人决定第二天还在那里碰头后出发。巨成与年迈的净心将在各村化缘，两个年轻和尚则将把各人的行李带到萧山西门外的老关帝庙去。

在村里的一条街上，巨成和净心遇到了两个男孩。一个十一岁，一个十二岁，正在一所住宅前玩耍。一个男孩看到巨成所携的古铜化缘钵上刻着名字，便大声地将它读了出来。巨成吃了一惊，微笑着对孩子说："噢，小官人，原来你识字！你再学几年，定然可以谋个一官半职。"他接着又问道："你叫什么名字？等你当官以后，可不要忘了我。"巨成想的是通过取悦于孩子，他们的父母会从屋里出来施舍他。可是，男孩却无动于衷。看看周围没有大人，两个和尚只得蹒跚上路。

他们在路上走了片刻，一对怒气冲冲的夫妇从后面追了上来。"你们为什么打听我们孩子的名字？"他们责问道，"你们一定是来叫魂的！"这对夫妇想的是，一旦让某个术士得知了某人的名字，谁知道他会拿它来干什么？巨成竭力解释说，他们只是来化缘的："因你家阿官认得字，所以说了几句话，如何是叫魂的呢？"

焦虑不安的村民们很快便围了上来。他们中有些人早就听说，这些天从外地来了一批叫魂的术士，四处游荡，在孩子们身上施展法术，使他们或者生病或者死去。"这两个和尚肯定不是好人！"人们怒不可遏，将两人捆绑起来，上上



清代剃光前额，在背后留发的发式。剃头师傅正在摊上为人剃光前额

[见 Thomas Allom, *China*, *It's Scenery*, *Architecture*, *Social Habits*, *& c. Illustrated*, 2 vols. 127 页]

下下地搜了一通。尽管什么也没有发现，人们还是开始殴打他们。骚乱的人群越聚越大，有人叫道“烧死他们”！还有人吼道“在河里淹死他们”！

人群中有一位当地的保正设法使狂怒的人们慢慢安静了下来。但是，因为这件事情实在太严重了，他不敢擅自处理，便将他们带到官办的驿站（这是离这里最近的官方机构）去让驿官审理。在那里，两个和尚又被搜了身，还是没有发现什么叫魂的证据。（这究竟该是些什么样的证据呢？妖书？或是作法的器具？）为保险起见，那个识字的孩子被带到驿站，经仔细检查，他身体健康，并无异兆。然而，孩子的父母却坚信，唯有白纸黑字才有真正的效力，他们因而要求驿官出具一份正式文书，担保孩子无事。驿官不愿承担这个责任，便给县府送了一份文书。不久，知县的差人便将巨成和净心带往萧山令人生畏的县衙门。在那里，两个和尚发现他们的另两个伙伴也已被拘捕，并受到了刑讯拷问。

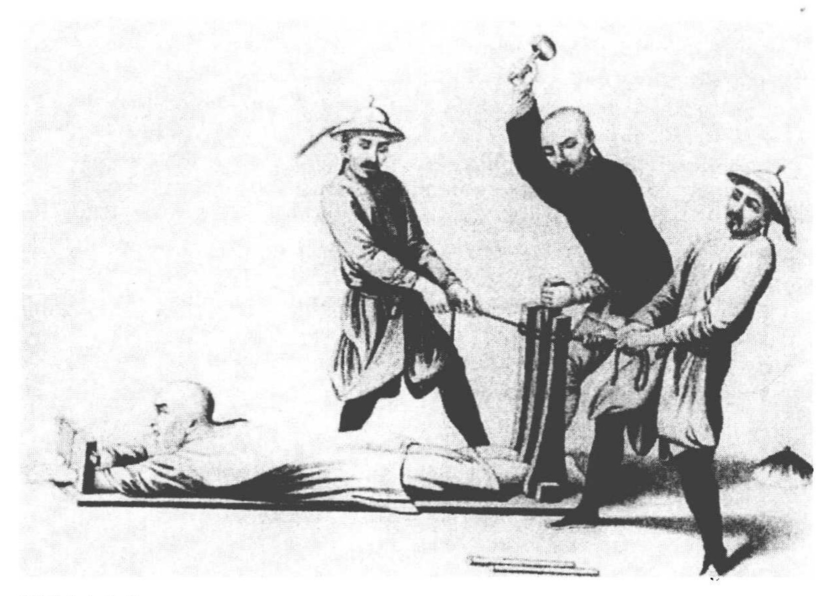
是那些挥之不去的有关“叫魂”的谣传使厄运也降临到了正一和超凡的头上。在周围各县，民众的恐惧心理正与日俱增。在萧山县，一个名叫蔡瑞的捕役得到了上司的指令，对那些来自外县、有“剪人发辫”之嫌的游方僧人应予拘捕。因为，一个掌握了正确“技艺”的术士，可以对着从某人辫子末端剪下的头发念读咒语，而将那人的魂从身上分离出来。

尽管与和尚一案有关的人们并没有提及这一点，但此案的背后却隐含着头发的政治意义问题。统治中国的满人的发式，是在剃光的前额后面留着辫子。根据统一的法令，即便需要忍受极大的心灵痛苦，汉族男子也一概要留这样的发式，以作为效忠于当今皇朝的象征。

那天，蔡捕役正在西门外巡逻，听人说起有两个从“远方”来、带有异乡口音的和尚住在老关帝庙。根据他后来对知县的报告，他随后便走进庙里，对超凡和正一进行盘问。因为他们的回

答未能使他满意，他便搜查了他们的行李。在超凡的包裹里，他翻出了一些衣物，一只讨饭用的铜碗，几件僧袍，以及两张度牒。他用了石块才砸开了正一的行李箱，在里面发现了三把剪刀，一顶猪皮的防雨披肩，一把锥子，还有一根用来扎辫子的带子。

人们情绪激忿，开始围拢过来。“和尚身上带这些东西干嘛?”这两个人肯定不是好东西。人群中有人叫道“揍他们”！“烧死他们”！据蔡捕役后来的报告，他当时壮着胆子告诉大家不能这么做。因为超凡是一个持有度牒的正式和尚，蔡捕役认为没有理由拘捕他。但是，正一的情况不同，他不仅没有度牒（这表明他的身份不过是一个随便什么人都很容易取得的见习和尚），况且，他还带着巨成的行李箱，里面又有那些可疑的物品。蔡捕役将正一戴上锁链，送往县衙门。超凡找到了衙门告状，竟也被抓了起来，同另几位和尚一起被带到了知县面前。



给犯人上夹棍

[见 Thomas Allom, *China, It's Scenery, Architecture, Social Habits, & c. Illustrated*, 2 vols. 85 页]

在大堂上，巨成他们戴着手铐脚镣，跪在知县面前。知县坐在一张高高的公案后面，两旁坐着他的师爷们。[14]审讯开始了："从实招来，你到底剪了多少发辫?"

巨成已是饱受惊吓，他争辩道，自己并没有剪人发辫。知县随后向巨成出示了蔡捕役带来的证据：四把剪刀，一根扎辫子的绳子，两小段辫子。"这些东西是不是你剪人发辫的证据?难道它们不是吗?"巨成答称，那四把剪刀中有三把是他已死去的当皮匠的儿子的。他全然不知道第四把剪刀是从哪里来的。那根扎头发的绳子是他在剃顶削发前用过的。当了和尚后，扎发绳没有用了，他把它和其他用品放在一起。至于那两段辫子，连他自己也不知道是怎么回事。

巨成是一个已被预先设定有罪的疑犯，他的招供当然不会令人满意。于是，法庭上惯常使用的刑讯便开始了。衙役们将巨成拖过去上夹棍。我们不知道，这里用的是否是那种可调节的踝骨夹棍，亦即一种慢慢地将骨头压碎的装置；或是一种同样可怕，会在胫骨上造成多处裂缝的刑具。一位十九世纪的观察者曾将踝骨夹棍称之为"一种双料的木制夹具"，有着三条直棍子，其中靠外面的两条是当作杠杆来用的：

> 主刑者渐渐地将一根楔子插入两者之间，交替地变换方位。通过对棍子上部不断扩张施压，使得棍子下部不断向中间那根固定在厚木凳上的笔直棍子靠去，于是，受刑者的踝骨便极痛苦地受到压迫，甚至被完全压碎。如果不幸的受

---

〔14〕1785年，一位曾被囚禁的耶稣教士记述了他在北京受到审讯的情况："犯人们被带到公案前，当他们受到讯问时，手、脚和脖子分别戴着镣铐，并必须光头跪在官员面前的地上。"韦勒克（Bernward H. Willeke）：《帝国政府与1784—1785年间在中国的天主教传教士》（*Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784 – 1785*），纽约1948年版，第138页。

害者坚信自己是无辜的，或者顽固地不肯认罪，因而使这一可怕的过程得以完成的话，到头来，他的骨头就会变成一摊稀浆。[15]

16 最后，大概实在是熬痛不过，巨成招供道，所有对他指控之事均属真实。然而，知县并未因此而感到满足，因为这痛苦不堪的和尚所讲的故事前后并不完全一致。夹棍又两次被收紧，但并未带来更令人满意的结果。净心也受到了同样的刑罚。三天过去了，知县从四个和尚那里都得到了某种相当于认罪的东西。已经身受重伤的囚犯们，大概是被装在通常用来运送犯人的带轮囚车里，送到了东面六十多里处的绍兴知府衙门，亦即再上一级的官府，受到进一步的审问。这一次，鉴于巨成的骨头已断，便未再对他使用夹棍，而代之以用木条对他掌嘴十次。正一又一次被夹棍伺候。净心和超凡此时已被视为不那么有价值的犯人，因而未被进一步用刑。

到这个时候，供词已变得空前混乱，犯人们也就被送到了19 再上一级的官府。这一次，他们到达了刑讯的最后一站——杭州的巡抚衙门。就在那里，事情有了惊人的发展。

自从在萧山县衙门的第一次过堂后，正一和超凡便固执地坚持一种说法：他们是因为拒绝给蔡捕役塞钱，才被他栽赃而受到逮捕的。这在当地社会本是一种司空见惯的现象。但是，谁又会听信这些衣衫褴褛的和尚们的说词呢？难道公众因妖术而引发的歇斯底里是完全无根无据的？再说，巨成包里的那些证物中，到底又有什么是蔡捕役栽的赃呢？无论是在县衙还是在府衙，人们都不相信和尚们的说法。现在，省按察使曾日理

〔15〕阿洛姆（Thomas Allom）：《中国：景色，建筑与社会习俗，图示本》（*China: Scenery, Architecture, Social Habits*），伦敦，第2卷第85页。

又循着同样的路子发问：

> **曾按察使**：巨成，你们既是化缘的，就该专化斋粮，如何又问人家孩子姓名？这明明是你们叫魂的凭据。你到了这里，初供并不肯说出问过孩子姓名的话，明是你惧怕追究你叫魂的事，故此隐瞒。
>
> **巨成**：……当日在县里，因为说了问过名字的话，县官再三追究叫魂的事，并指使人把我夹过三夹棍，如今腿子还没有好，实在害怕。所以到这里，大人们审问，不敢说出问过孩子名字的话。
>
> **曾按察使**：……你们做这样事，若无实在凭据，何至众人要把你们烧死淹死，动了众怒？
>
> **巨成**：……当日见我们被男女二人拉住，就都疑我们是实在叫魂的人，所以嚷说要烧要淹，其实不过是空话。后来保正把我们送到驿里，众人也就散了……

比起县里的官员来，省里衙门的官员们显然不那么倾向于依赖衙役之类的走卒，对于前者来说，他们要靠着蔡捕役之流来从事每天的公务。当这几个犯人蜷缩在省里的判官面前时，正一又重述了自己受到敲诈的故事。他坚称，蔡瑞那天在庙里告诉他们几人，他是奉命前来抓捕“游方僧”的，但只要他们给他“几个规矩钱”，他就会放他们走路。正一当时回答他说：“我们是讨饭的和尚，哪里会有钱给你？”

在正一的故事中，有某种东西让曾日理觉得听来有理。像蔡捕役这样的人其实并非职业警捕，而是通常被人称为“衙 20 役”的地方上的跑腿。他们要干很多既令人生厌又低人一等的地方上的杂务，例如，拷打疑犯，送递传票，催讨税款，以及在官府衙门内外打杂。像蔡捕役这种从事警捕工作的人，

在别人看来地位不高，也没有资格参加科举考试。他们薪俸微薄，不得不通过向同自己打交道的百姓讨取“规矩钱”来过活。有些衙役甚至不在官府名册上，因为他们太穷，所以不得不作为编外人员而依附于人。他们根本没有薪俸，而只能在众人头上讨食。人们一般都说，衙役属于下等人，必须常常对他们进行检查。可是，由于衙役提供的服务是官员们须臾难离的，很少有人能够做到这一点。[16]

此刻，蔡捕役被带上堂来，并被喝令跪下。虽然曾按察使对他的说词一再查究，蔡仍然坚持自己的说法。整整一天，他就一直跪在那里。最后，蔡捕役已是精疲力竭，并终于意识到，自己的戏已经玩完了。他于是招供道，自己确实曾向和尚们要过钱，当他们拒绝给他钱时，他便一边搜查他们的包裹，一边威胁他们：“你们既是正经僧人，如何有这东西？你们得给我几千钱，才放你去。不然送到县里，就算是剪辫子的人。”

当蔡捕役在和尚的行李里找到了剪刀和绳子等说不清楚的东西时，事情变得严重起来。随着蔡的吼声越来越响，人们纷纷围拢了上来。众人歇斯底里般的反应使蔡捕役意识到，麻烦已经超出了自己能够控制的范围。他于是逮捕了正一，并说服众人散开，让他把正一拉了出去。然而，他并未将正一直接带往衙门，而是把他，连同他那装有犯罪疑物的包裹，带到了座落于城墙下一条死胡同里的自己家中。超凡已被激怒，一直跟着蔡捕役，想讨回自己的行李箱。蔡捕役说：“你得找了那两个和尚来，才会给你。”超凡万般无奈，只好上衙门告状去了。

---

〔16〕 关于衙役，参见瞿同祖（Ch'u T'ung-tsu）：《清代中国的地方政府》（*Local Government in China under the Ch'ing*），哈佛大学出版社 1962 年版，第 56—73 页；关于衙役的“卑微”地位，参见韩安德（Anders Hansson）：《晚清地方上的不入流之辈》（*Regional Outcast Groups in Late Imperial China*），哈佛大学 1988 年博士论文，第 47—49 页。

蔡捕役继续招供道，当他带着戴上镣铐的正一回到家里时，便对他说：“现在没有人了，你就随便吐出几吊钱来吧，我就放你走。”可是，已经怒不可遏的正一却坚持说，他要正式去官府告状。蔡捕役开始殴打正一，但也没有什么用。他意识到，除非能证明和尚们真的剪了别人的发辫，否则他自己的麻烦就大了。不巧的是，巨成的箱子里只有一缕头发，而且，那头发还是直的，根本不像是从辫梢上剪下来的。于是，蔡捕役便在自己家里找到一撮旧头发，走到弄堂里正一看不见的地方，小心翼翼地将头发编成辫子。为了使证据更充实一些，他又从自己的帽檐上剪下了一些纤维，把它们编起来，看上去就像两条小辫子似的。他又将这些匆匆伪造出来的证物，连同他自己的一把剪刀，放到了和尚的行李里（这样，包里就有四把剪刀了）。然后，他便押着自己的犯人前往衙门。

在衙门里，正一尽管遭到了刑讯，却仍然不改他受到敲诈的说法。知县自作聪明地指出，正一和蔡捕役原本互不相识，两人之间并无芥蒂，所以，在蔡捕役身上找不到诬陷正一的动机。正因为如此，这个案子虽然经过了府衙的复审，亦未受到怀疑。

现在，鉴于蔡捕役已招出此事是他作弊，曾按察使便将这个案子退回了萧山县衙门。蔡捕役被打了一顿，又被戴枷示众，但最后还是被开释了——或许就此他便成了一个更为谨慎的公共秩序卫护者亦未可知。和尚们也获得开释，每人还分得了三千二百钱，以使他们在被打断的骨头未愈合前得以过活。

公众的歇斯底里与卑劣的腐败现象结合在一起，几乎酿成了司法上的一桩大错。公堂上的用刑虽能逼人招供，却往往会因为受到指控的被告在上一级官府翻供而使供词难以作数。当某件案子达到省一级时，官员们因为远离肮脏的县府大堂上的种种压力与诱惑，对于被告的偏见也就小得多。谁说这是一件涉及妖术的

案件？更有可能的是，这是由容易轻信的民众，受到贪婪的地方捕役中的恶棍以及无能的县府官员们的挑动，而造成的又一桩早已司空见惯的丑事。现在，省里的官员们很乐意于销掉这个案子。

然而，公众恐惧的浪潮比之曾按察使及其同僚们所意识到的来得更为汹涌。就在巨成及其朋友被捕的当天，在萧山的另一地点，人们打死了一名走街串巷的白铁匠，只因为他们相信在他身上发现的两张护符是用于叫魂的咒文。官员们后来发现，这只不过是两张用来向土地爷赎罪的普通符文，这位不幸的白铁匠则是在自己的祖坟砍树时才带上它们的。此前一周，在与德清交界的安吉县（这也是叫魂恐惧蔓延的中心地区），22 村民们怀疑一个带有生僻口音，来历不明的陌生人是来叫魂的，便用绳子把他绑在树上，殴打至死。[17]

不到两个星期，浙江省叫魂的种种谣言便流传到了江苏。人们相信，以剪人发辫为手段的叫魂事件均是来自浙江的游方乞僧所为，而他们进入邻省就是来从事这种可恶勾当的。各地官府已处于戒备状态。过不多久，人们便发现了同样的怀疑对象。

苏州的乞丐们

苏州是中国最优雅的城市文化的结晶，也是中国首富江苏省省府所在地。1768 年 5 月 3 日，当地的捕役抓到了一个

---

〔17〕这两个事件中以私刑杀人者都被逮捕并以杀人定罪。我只是找到了安吉这一案例的初审与复审判决文件。见《刑科史书》，第 2772 卷，乾隆三十四年三月二十九日；第 2781 卷，乾隆三十四年六月二十三日。

外貌“可疑”的老年乞丐。抓他的理由是他为叫魂而剪人发辫。[18]然而，地方当局并未宣称偷剪发辫的妖术与辫子作为一种政治意象之间有什么联系。

在5月的这天早晨被押入捕房的这个衣衫褴褛的家伙名叫丘永年，苏州府人氏。他今年五十八岁，是一个失业的伙夫，一直“在外边走江湖”乞讨。4月26日，他流浪到了坐落于长江南岸的县城常熟，投宿于一处驿所。他在那里遇到了另两个像他一样靠沿路乞讨为生的无业游民：一个是陈汉如，二十六岁，本为苏州人氏，是失业的掸帚帽檐制作工；另一个是张玉成，四十一岁，从前是个卖咸鱼干的小贩。三人中，唯有张玉成来自外省，是从近四百里外的浙江绍兴沿着运河来到常熟的。在清中叶的盛世间，这三人都是没有什么社会地位的小民。他们发现自己都要朝南往苏州而去，便于5月2日结伴同行。

第二天，他们到了陆墓，这是苏州城北、大运河边的一个商业闹市。丘永年盘腿坐在路边，他的两个伙伴则到一家当铺乞讨。这时，驻防于苏州的两个捕役，在另两个从常州县衙门来的捕役的陪同下，把他抓了起来。他们发现，他的身上藏有一把刀子以及一些纸符。当捕役们盘问他时，人们围了上来。在旁观者中，有一个名叫顾正男的十岁男童，只要有人愿听， 23

[18] 《江苏按察使司录呈长州县拏获乞丐陈汉如等一案全卷抄册》，载《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年八月。这一本九十页的小册子登录了整个苏州事件，是省当局就陈汉如等人的案件全部记录向军机处提呈的报告。军机处及刑部对疑犯的调查则在《录副奏折·法律·其他》（乾隆三十三年九月十七日）中作了小结。除非另外标明出处，本书关于苏州事件的所有资料均来自这些文件。差不多同时，省内发生了另三个相近的案件：在昆山（4月30日）、苏州（5月14日）、南通（5月28日），所有被怀疑剪人发辫的人都遭到了暴民的攻击，并都被逮捕，但后来又都获得释放。因篇幅关系，我未将它们罗列于此。有关这些案件的概要，参见《朱批奏折》，第855卷第4号，乾隆三十三年七月三十日（高晋）。

他便对人说，当天早些时候，他感到自己的辫子被人拉了一下，却没有看见是谁拉的。对捕役们来说，这就足够了。张、陈两个乞丐很快也被找到，并同丘永年一起被抓了起来。三人都按惯例受到了夹棍的伺候。面对着在自己身上被发现的同此事有牵连的证据，丘永年仍然坚持道，那把刀子是用来做兰花豆以供出卖的，纸符（每张上都印有“太平”两字）是用来贴在市场街道的各家门道上，再请人予以施舍的。三人都坚决否认犯有剪人发辫的罪行。那个男孩被带进来接受询问，又重复了他的故事：

> 小的今年十岁，在学馆读书。三月十七日（译者注：此处为阴历；阳历应为5月3日），小的回家往北走路，有一个人在小的背后把小的发辫扯了一扯。小的急回头看，那人已飞跑去了。小的辫子未曾剪去。适逢营里拿获这些人，叫小的去认。其时，小的在前走，那人在背后，没有看见他面貌。如今这到案穿黑服的陈汉如，好像是那人，但认不清切的。

后来，疑犯们又被带到了县衙门，再次受到夹棍的刑讯。陈汉如表示，他对于“以药迷人”及剪人发辫这类的事一无所知：

> 那孩子也供认不清。前蒙营里把小的踏过杠子，不敢妄认。现在膝伤未愈，况那兵快拿获小的细细查搜，并无带有违禁东西，就再夹死小的，也供不出什么，求饶刑。

最后，屠知县只好释放了他们。他在结案奏折中写道，这三

人“均系无籍之徒，结伴求乞，并非善类。但各加刑鞫，俱无剪辫确据，即顾正男亦指认不清。所获纸符，验非镇压迷人之物，且未另有受害之人首报，似非扯辫正犯。[19]侯将丘永年、陈汉如、张玉成递回各原籍，交保安插，仍俟另缉正犯可也”。

然而，公众情绪受到的干扰极为深广，使得屠知县不能认为案子就此已经了结。5月9日，他发布告示称：“本县访有剪辫匪徒，为害不法。”调查仍在继续。尽管乞丐们的罪行未获证实，但屠知县的告示要求那些也许曾受他们之害的人们不应畏惧可能会受到骚扰，而应挺身而出，对害人者及其谎言予以揭发。 24

然而，人犯之一却未能获得释放。5月5日，那两个最初捕人的捕役（他们因而也在人犯被拘在县的整个期间负有看管他们的责任）报告说，张姓人犯正在发高烧，并已不能进食。屠知县立即下令找来医生为他看病。如果人犯在狱中死去，那便意味着繁琐的发文填表。同时，要是知县被发现有玩忽职守或虐待人犯的过错的话，还会受到罚俸的处分。可是，捕役们又报告道，张姓人犯的情况继续恶化，到了5月20日，他已经只剩一口气了。医生发现，他脉息微弱，皮肤燥热，舌苔发黄。捕役们还报告说，虽经使用草药，却未见效果。当天晚上，病人就死了。

一个乞丐死在狱中自然不会惊动什么人。虽然清代的牢房大概不会比当时其他国家的牢房糟糕多少，但即便对一位意志坚强的英国人来说，1860年在刑部牢房被短暂关押的经历，也算得上是一种考验了：

---

〔19〕 在官方文件中，被怀疑或指控犯有罪行的人通常被称为“犯”。为了保留中国司法制度中对于被告这种带有歧视的味道，无论是直接或间接引语，凡在中文原文使用了“犯”一词时，我均相应地用“criminal”（罪犯）一词来表达。

监狱的纪律本身并不十分严厉。如果不是因为饥饿，臂上和腿上有镣铐与绳索之处引起的疼痛，脊骨上受到铁制颈梏的重压，爬来爬去的臭虫弄得到处感染，再加犯人们不时会被带走遭到殴打用刑（当被送回来时，他们腿上和身上总是鲜血淋淋，虚弱得连爬都爬不动了）——如果不是因为这一切，狱中就没有什么别的太大的痛苦了。[20]

一位中国文人曾在同一监狱被关押过一年（1712—1713年），他对同狱难友们的遭遇作过这样的描述："他们原先的寝食习惯均被忽略，如果得病，亦得不到医药。这就是他们为什么这么容易死亡的原因所在。"[21]

现在，刚才提及的苏州这个张姓乞丐的案卷被人小心翼翼地塞进了各种证词，用以证明他的死因。证词中有来自狱卒的（"小的并没有把他凌辱"），有来自同狱囚犯的（狱卒"实无凌辱他的，情愿具结"），有来自县医的（"不治之症"），还有来自验尸官的（"生前患病身死"）。县里出资为他买了一口棺材，同时，他的原籍所在县也得到了通知，以备他的亲属会提出认尸的要求。

一个囚犯死了，另两个则因缺乏证据而获开释，这实在算不得是一件值得记忆的司法案例。然而，因为这样一件颇令人棘手的事终于得到了解决，屠知县却免不了感到如释重负。虽然为使自己不致在今后受到玩忽职守的指责，他必须发布那道关于这一剪发公案的公告，但他并不因此便认为有理由继续关押丘、陈两个乞丐。这只不过是一件荒谬的小事，只不过是一些在愚昧百姓中流传的迷信谣言而已。至于那个令人讨厌的孩

[20] 洛赫（Henry Brougham Loch）的叙述，转引自卜德（Derk Bodde）：《十八世纪北京的监狱生活》，载《美国东方协会杂志》(*Journal of the American Oriental Society*)，第89卷第2期（1969年），第329页。

[21] 转引自卜德：《十八世纪北京的监狱生活》，第320页。

子，也许只是在胡思乱想。

死了一个囚犯？——可是囚犯死亡是什么时候都会发生的事。

会因为此事而惹出别的麻烦？——可能性实在不大。

胥口镇奇事

浙江省湖州府的法云庵是净庄和尚居住并从事法事的地方，它正好座落在离吴石匠遭遇妖术事件处不远的南苕溪下游。[22]1768 年春，又到了要到苏州为庙里补充供给（例如，采备焚香之类的供品）并探亲访友的时候。净庄雇用了一位姚姓的船民，送他和六个同行的和尚乘船顺太湖东岸去苏州城。净庄和侍僧大来随身共携带了一千文铜钱。其他人身上则带钱不等。他们是 5 月 4 日（亦即乞丐们在苏州被逮捕的第二天）出发的。第二天下午，他们的船停泊于湖边的商镇胥口镇。

净庄和尚与船夫上岸去置办食物时，在胥王庙歇脚休息。一位名叫张子法的渔夫进得庙来，问净庄是不是从湖州来的。近来，可怖的谣言已使当地人相信，湖州来的和尚们正在当地剪取人们的发辫。难道净庄和尚也是他们中的一个吗？张子法威胁说，他要抓住他们探个究竟，吓得净庄和船夫逃出庙来。张以为自己的怀疑得到了证实，也大喊大叫地尾随他们追出庙来。市场上的人群将这两人团团围住，并开始对他们拳打脚踢，使姚姓船夫受了重伤。

一个匆匆赶来调查此事的捕役收缴了净庄的物品，对之并连

〔22〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月十七日（傅恒）。

同姚姓船夫船上的行李物品一起，进行了搜查，并没有发现任何可疑的物件（诸如剪刀等剪人发辫的工具，或是用来害人的迷魂药粉，等等)。然而，周围的人们是如此激愤，使他实在不敢擅自放走这些人。于是，他押着净庄、姚姓船夫、原告张渔夫以及其他和尚上了船，启程前往位于去苏州水路中途的木渎镇上的县丞衙门。

天黑后，船停泊在木渎镇码头。捕役将其他人留在船上，自己押着净庄和尚去衙门。路上，他曾停下来向当地的兵营报到。到了衙门，他发现县丞出去了，便又押着净庄回到了营房。此时，在当地市场上，人们已得知剪人发辫的和尚被逮捕的消息，于是一大群人吵吵嚷嚷地聚集到了码头上。一批以唐华和李三为首的当地泼皮发现船上还有几个和尚，便将他们和船夫一起拖上岸来，带到了兵营。当天深夜，几个不明身份的人上了船，偷走了那几个过路和尚的钱财衣物，姚船夫的船也被毁坏了。现在，捕役开始担心，如果这几个嫌犯在木渎镇停留更久，恐怕会惹出大麻烦来。于是，他另雇了一条船，连夜将这批可怜的人送往苏州，让吴县知县亲自审理。

因为缺乏剪人发辫的确切证据，知县判定，净庄及其同伴不过是几个守规守矩的和尚。他还进一步判定，张子法作为此事的肇始者，应对整个事件负责。可是，和尚们对自己仅仅获得了开释却并不感到满足。他们又越过知县，直接向知府衙门告状，要求对他们失落的钱财与衣物进行赔偿。尽管并无证据表明张子法本人偷过任何东西，知府仍命令吴县知县将他扣押起来，并强令他归还和尚们的钱物。

官僚机制对妖术的处理

1768 年蔓延于中国东部与中部的大恐慌是以各地有关妖术

26

的种种信念为丰富的养料滋生而成的。从细微末节来看，地区间的情况并不相同，但各地的信念中都包含有以下一些要素：在某种条件下，人的魂能够同拥有魂的躯体相分离；一个人若掌握了另一个人的魂，便可以利用它的力量来为自己谋利；若要偷取别人的魂（亦即“叫魂”），可以通过施展妖术来实现，或者可以对着已从受害者身上分离出来的某种实物（例如男人的辫梢或女人的衣襟）念咒，或者可以把受害者的名字放在一根将要打入地下的桩子的上面或底下，并在打桩时念诵受害者的名字；通过向受害者撒出粉状的迷药，可以使他在被剪去发辫时无法抵抗；受害者极可能是男性孩童；受害者会得病或死去。

27

在一个通过父系继承，婴儿死亡率又极高的社会里，对孩子（尤其是男童）的保护，是生活中唯此为大的事情。在清代，人们对大多数疾病的原因还不甚清楚或存有误解，因此，当孩子患病的时候，便不能排除这是因妖术引起的可能。那些本来便与超自然事物打交道的人（如和尚与道士），在人们按情理的推想中掌握着操纵超世俗事务的种种手段（例如，大概是从密书中抄录下来的符文咒语），也就最有可能是妖党术士一流了。

那么，省里的官员们对这一切究竟是如何看待的呢？这里存在着三种可能。官员们可能相信，关于叫魂妖术的种种流言纯属胡说八道，根本不曾发生过这种事；他们也可能认为，尽管一些犯罪分子也许真的会剪人发辫，或会将人名打入桥桩，但这充其量只是民间的一种迷信行为，并不真能达到叫魂的效果；最后一种可能是，官员们不仅相信有人在从事叫魂妖术，而且也相信这种妖术确已害过人或可以害人。

通过省里官员们处理春天的妖术事件的方式可以看出，他们既因责任所在而需谨慎行事，却又对不可知论不以为然。要

在两者之间保持某种平衡，使他们颇感棘手。当叫魂的疑犯被带到他们面前时，他们必须进行细致的调查。归根结底，面对这种为民众所深恶痛绝的罪行，又有哪个知县或按察使敢抱一种玩世不恭的嘲笑态度呢？正如读者在本书第四章将看到的那样，一系列在形式上相似的妖术行为均为刑典所禁，这就使情况更是如此。同时，也许妖术真的是存在的，尽管可能性很小，可又有谁敢担保这样的事绝不会发生呢？但是，起决定作用的因素肯定还是因此而引发大恐慌的可能性。如果坏人试图施行妖术，他们实际上便已经在民众中触发了危险的恐惧感，因而必须受到严厉的惩罚。但到头来，所有的妖党疑犯都因为证据不足而获得释放，反倒是那些对他们提出指控的原告却因为成了笨蛋或作假者而陷于难堪。当官员们在审讯大堂里站起身来时，一定轻轻地舒了一口气。在他们退堂后下去用茶时，一定感到自己对于无知大众的轻蔑态度本来就是有道理的。

28

可是，民间的恐惧难道就此便止息了吗？这实在不太可能。不管判案的官员对妖术的存在信与不信，受到惩罚的是原告而非被告这一点，已使他看上去是对妖术手软。不管特定的官吏有着怎样的精神状态，官府在面对因妖术而引发的歇斯底里时，其反应总是要把案子从街上转移到官府大堂上来。若在某人的管辖范围内发生了公众动乱，那便是此人无能或无知的铁证。这比之未能完粮纳税更确定地会摧毁一个人的仕途生涯。虽说以私刑处死一个陌生人可能会使一大群人平静下来，但没有哪个官员愿意让自己的业绩中染上这样的污点。当然，根据《大清律例》，某些弄神弄鬼的行为是杀头之罪，一个妖党疑犯因而是可以被起诉的。但是，既然所有判处死刑的案子都要受到直到最高一级官府的复查并最终要由皇帝本人过目，那么，证据还是要充实一些才好。如果在这些复查中发现了作假或毁谤的情况，唯一的补救办法便是惩罚原告与释放被告，

以此对民众中不负责任的言论和无法无天的暴行提出警告。

然而，要阻止公众为对付妖术而大动干戈，也许需要付出极大的代价。根据其他文化所提供的例证，如果政府因为认为妖术不可知或不可信而禁止老百姓以暴力来对付它，则其声誉就会受到严重的损害。纳瓦霍人曾抱怨说，白人当局不仅禁止他们杀害巫师，甚至“对那些在我们看来已犯下了最严重罪行的人们也不予以惩罚”。[23]在现代，东非的一些政府曾对民间某些对付妖术的措施（例如通过毒物进行裁决）予以压制，其付出的代价则是被指责为“同罪恶站到一起去了”。[24]从维护政府公共形象的角度来看，最聪明的也许是乌干达的那种解决方案。在英国的管辖下，那里有一个法律，对为了威胁对手或为了制造一种使别人畏惧自己的名声而“假冒”为巫师的人，要予以惩罚。在这个事例中，政府并不承认自己相信巫术实有其事，但却表明自己是在同假冒从事巫术的行为作斗争。可是，普通乌干达人却并无能力分辨什么是假冒的巫术，什么是真正的巫术。结果，那些有巫师嫌疑的人便被强行带到当局关押起来。[25]正如我们以后将要看到的那样，《大清律例》中有关反妖术的条款同乌干达的不可知论颇有异曲同工之妙。

由于事情大概本来就该是那个样子，省里的官僚们一定觉得自己的公堂在处理 1768 年初的这几个案子时还是相当顺手的。吴石匠受到的诬陷以及蔡捕役的贪赃枉法不是都被揭穿了吗？那几个在胥口镇和苏州事件中受到诬告的人不是也都被开

29

〔23〕 克拉克杭（Clyde Kluckhohn）：《纳瓦霍的巫术》（*Navaho Witchcraft*），波士顿 1967 年重印本，第 116 页。

〔24〕 米德尔顿（John Middleton）和温特（E. H. Winter）编：《东非的巫术与妖术》（*Witchcraft and Sorcery in East Africa*），伦敦 1963 年版，第 21 页。参见该书《序论》。

〔25〕 倍蒂（John Beattie）：《班洋罗的妖术》，同上书，第 27—55 页。

释了吗？还有，民众不是也都受到了恰当的警告，即他们不应匆忙不迭地对别人提出控告吗？虽然说，当皇帝在循例审阅因杀人而被定罪的案子时，那种对形迹可疑的流浪者动用私刑的情况最终是会引起北京的注意的，但至少在当时，还没有什么真正与妖术有关的案子值得劳动皇帝的大驾。

然而，对于妖术的恐惧依然深深地留存于人们的记忆之中，难道竟没有什么办法能保护人们不受这一灾祸的危害？公众所得到的保障实在是太少了！到6月21日，大恐慌已经越出长江下游的各个省份而扩散到了近千里外的上游城市汉阳府。在那里，一大群在街头观剧的人抓住了一个可疑的"妖人"，将他殴打至死，然后又焚烧了他的尸体。[26]

---

〔26〕《朱批奏折》，第865卷第1号，乾隆三十三年七月十五日（定长）。读者也许会对我用"大恐慌"（panic）一词感到不解。我使用这一词是经过考虑的，因为这是西方的观察者们在其他的场合看到这种现象时所用的词。《字林西报》的一个记者曾在1876年亲眼目睹了一件由剪人发辫而引起的恐慌（参见第十章），他写道："从上星期五起人们在这里（武昌）看到的骚动"是由一种认为剪人发辫者就在户外，而受害者在三天内就会死去的信念引起的。"消息的流传使大恐慌（panic）蔓延全城……可以看到，人们脸色凝重，在街上行走时，有人将辫子由肩上拖到胸前，有人则将辫子小心翼翼地握在手里，遇到外国人或任何看上去可疑的人时，都会显得相当不安……几乎所有的孩子都在衣领上挂有一个装有符咒的红袋，或者将符咒写在一块黄布上，再系在头发上。"（《字林西报》，1876年8月4日，第119页）

第二章　盛　世

当妖术大恐慌冲击到大清帝国的时候，这个中国的末代 30
王朝尚未露出衰败的迹象，而仍然处于为人称道的“盛世”的顶端（所谓“盛世”，是一种惯用的说法，常被人们当作德政的护符，用来装点官方文件）。然而，关于世间存在着妖术的可怕意念，却从社会的各个层面都反映出来。在妖术恐慌所波及到的省份，居住的人口比当时整个欧洲的总和还多，不少人被搞得丧失生命或身败名裂。可是，从总体上来看，它给人们生活带来的危害又远不及十六、十七世纪席卷欧洲的巫术大恐慌。为什么妖术恐慌在中国带来的危害如此有限？正如同这场恐慌究竟因何发生一样，这是一个颇值得深究的问题。

整个社会竟然感受到同样的危险，下层的民众与上层的权贵竟然受惑于同样的不测，这本身就暗示，社会上存在着一个有着紧密内在联系的文化网络。然而，农民、官僚和皇帝的生活方式不同，他们需要考虑的主要问题也不同，妖术恐慌对他们形成的冲击也就不尽相同。在这里，统一性与多样化是并存的：在这个国家里，一方面，形形色色的事件分别发生在最高层与最底层，但它们之间存在着密切的相互联系；另一方面，社会就像一面多棱镜，将人们对叫魂的看法以各种各样的色彩反射出来。

弘历治下的镀金时代

十八世纪中国的经济成就是以国内和平为基础的。此前，中国本土发生大的战争还要回溯到1681年，亦即弘历的祖父玄烨平定三藩之乱的时候。1683年，当清军征服台湾之际，中国的沿海地区也安定了下来。和平孕育了中国历史上就人口增长与商业扩展而言最为伟大的时期，然而，要追溯这一时期的渊源，却必须回到满清征服中国以前的年代。当十七世纪到来的时候，由美洲引进的各种新作物（玉米、甜薯、花生、烟草等适于在干燥高地上生长的作物）早已由那些打破了中国种种内部疆界束缚而迁徙他乡的人们移植到难以灌浇的山坡地上。到了十七世纪下半叶，征战年代人口锐减的现象已经扭转，导致现代人口激增的环境已经形成。有人认为，在整个十八世纪的过程中，中国的人口数翻了一番。以人数不断增加的大众百姓为服务对象，一个稠密的农村市场网络应运而生。虽然还谈不上城市化，但尘土飞扬（或泥泞不堪）的区域性小市镇却不断扩散发展，并在实际上使得每一个中国农民都接触到了地区性的交易体系。人们处处都在使用货币：来自西属美洲的白银推动了土地与劳动力的自由买卖。当时，西方人自己的工业革命尚处于起始阶段，在他们看来，中国的商业活力与人口增长正在创造出一个既生机勃勃又相当稳定的社会。[1]然而，就是在这样一个社会里，黑色妖术的阴影正在1768年早春蔓延开来。

一个令人鼓舞的故事

对于中国的历史学家们来说，描述十八世纪的中国社会，比

〔1〕 韩书瑞（Susan Naquin）和罗友枝（Evelyn Rawski）：《十八世纪中国社会》（*Chinese Society in the Eighteenth Century*），耶鲁大学出版社1987年版。该书对关于这些趋势的学术研究做了出色的概述。

之探讨进入十九世纪后中国的衰落、破败、孱弱以及无所作为，是一种令人更为振奋的经历。[2]生活于十八世纪的中国人，在一个稳固而有效的政府治理之下表现出了经商办厂的天才，因而受到了整个世界的称道。中国历史学家在研究这一段社会史时，其基调是明快的，有时甚至是歌功颂德的。西方历史学家对探讨这一"经济活动的新的与更高的形式"也表现了极大的兴趣。[3]

确实，研究者们为中国当时的经济发展描绘了一幅繁荣昌盛的图景。十八世纪蓬勃发展的商业活动早在满洲征服前便已打下根基：中国的货币当时由银、铜两种金属构成，而两者的供应量均不断扩大，从而为持续扩展的国内贸易提供了丰富的养料，使之不再局限于中国的主要经济地区。国外贵金属的进口和国内贵金属生产的增加都造成了货币供应量的增长。白银 32 和铜源源不断地从国外流入中国，以换取中国的丝绸、茶叶、瓷器以及外部世界所需的其他产品。交换过程变得更有效率，从而使得农民能够专职从事商品化的作物生产，并促使手工业得到迅速发展。政府则利用货币流通的加速来推行大规模的税制改革。[4]这种发展图景，早在十六世纪末便可以看到，而当整个国家从明朝的崩溃与满清的征服中恢复过来时，又在更大

---

〔2〕新近出版的一本书目，在中国帝制晚期经济发展的类别下（有一个时期，被称之为"资本主义萌芽"）共列出了中国大陆地区 1951 至 1984 年间发表的 565 篇论文、26 本专著、7 部资料集。参见田居俭、宋元强编：《中国资本主义萌芽》，巴蜀书社 1987 年版，第 1016—1063 页。

〔3〕韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第 100 页。

〔4〕艾维四（William S. Atwell）的著作为人们理解晚明经济中白银货币所起的作用打开了通路。尤其请参见他所著《关于中国与日本"十七世纪危机"的一些观察》，载《亚洲研究杂志》（*Journal of Asian Studies*），第 45 卷第 2 期（1986 年），第 224 页；以及他的《关于白银，对外贸易以及晚明经济的笔记》，载《清史公报》（*Ch'ing-shih wen-t'i*），第 3 卷第 8 期（1977 年），第 5 页。关于货币供应及其在十七世纪的影响，参见魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）：《中国与十七世纪的危机》，载《帝制晚期的中国》（*Late Imperial*

的规模上出现。随着白银的输入，物价缓慢而持续地上升。但一般来说，这对于经济发展是有利的：它不仅使农民在出售农产品时更有利可图，而且也增强了他们的纳税能力。在十八世纪的长期通胀过程中，投资者十分活跃。[5]这就是我们能够为这个充满活力却又闹闹哄哄的时代描绘的图景。那么，这一切究竟对人们的社会态度造成了怎样的影响？为了对1768年这场大危机的背景有更好的理解，对此进行探讨是至关重要的，而我们对这一点实在是知之太少了。我们的探讨将从长江下游地区开始，因为这里正是叫魂危机最初发生的地方。

长江下游社会

这个地区位于中国的东部与中部，通常被称为江南地区，是现在被我们称为长江下游的大地区的繁华核心。在分省地图上，这一核心区域包括江苏南部，安徽东部的一角，以及浙江北部。[6]人们常常以这个中国最发达的经济区域为背景，对十

[接上页] *China*)，第7卷第1期（1986年），第1—26页。关于清代货币供应的一般情况，参见傅汉斯（Hans-Ulrich Vogel)：《清初中国的中央货币政策与云南的铜矿生产，1644—1800年》（*Central Chinese Monetary Policy and Yunnan Copper Mining during the Early Ch'ing, 1644 - 1800*），哈佛大学东亚研究委员会即将出版；林满红（Lin Man-houng)：《货币与社会：十九世纪初中国的货币危机与政治经济意识形态》（*Currency and Society: The Monetary Crisis and Political-Economic Ideology of Early Nineteenth-Century China*），哈佛大学1989年博士论文。

〔5〕 韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第222页。

〔6〕 由施坚雅（G. William Skinner）所提出的地区性体系的分析方法，是当代影响最大的方法上的尝试，其目的在于能够对中国经济作功能上的区分，同时将这种区分同政治行政体系联系起来。参见施坚雅：《十九世纪中国的地区性城市化》，载施坚雅与伊懋可（Mark Elvin）编：《中华帝国晚期的城市》（*The City in Late Imperial China*），斯坦福大学出版社1977年版，第211—252页。

八世纪中国的商业扩展进行论述。中国最为繁荣的地区经济已在这里存在了七八百年；诸如商品化的农作物生产以及专门化的市场之类构成中国帝制晚期经济的特点，也在这里最清楚地表现出来。事实上，由于这个地区内各地的经济都达到了高度的专门化，以至于粮食产量过低，难以满足当地人口的需要。于是，江南的许多城镇成为大规模地区间谷物交易的集散地。进入十八世纪后，每年都有足够为三四百万人食用的稻米从长江中上游各省运往苏州、松江和太仓周围的各个商镇。[7]这些稻米最终将抵达遍布华东的各个缺粮地区。据十八世纪初叶一个观察者称：

> 福建之米，原不足以供福建之食，虽丰年多取资于江浙，亦犹江浙之米，原不足以供江浙之食，虽丰年必仰给于湖广。数十年来，大都湖广之米辏集于苏郡之枫桥，而枫桥之米，间由上海、乍浦以往福建。故岁虽频祲，而米价不腾。[8]

33

在制造业方面，江南财富的基础是纺织业。长江下游生产的纺织品在全国均有市场。丝绸是领衔的出口产品，为生活日益奢华的官僚及学界与商界上层人士所穿用。这一规模宏大的工业是以数以百万计的农民家庭的手工劳动为基础的。江南社会已经高度商业化，其市场网络则与农民的家庭紧紧地联系在一起。说那里存在着“与世隔绝的”或“单个的”地方经济

---

〔7〕 刘石吉：《明清时代江南市镇研究》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 61 页。

〔8〕 蔡世远认为，政府应当放开对于福建稻米出口的限制。令人遗憾的是，米价的稳定并未能持久。转引自刘石吉：《明清时代江南市镇研究》，第 63 页。

（这里指的是过去人们对于中国乡村的一些错误看法），简直是不可想象的。极而言之，乡村与市镇的结合，也意味着它受到了手工业的某种支配。在这个人口高度密集的地区，要使得依然不断增长的人口能够在一再缩小的耕地面积上生存下来，家庭的每个成员都不能闲着，而必须为市场生产一点什么东西。我们可以看到，早在十五世纪就有人对于纺织业的生活作过这样的记载：

> 纺织不止乡落，虽城中亦然。里媪晨抱纱入市，易木棉以归，明旦复抱纱以出，无顷刻间。织者率日成一匹，有通宵不寐者。田家收获，输官偿息外，不卒岁室庐已空，其衣食全赖此。[9]

中国帝制晚期这种乡村与市镇之间存在紧密联系的社会特点，不仅反映在已经高度商业化的江南，也在其他一些并没有那么发达的地区表现出来。[10]在这一时期的经济中，白银与铜钱之类的货币充溢，这不仅使得进出城市的人口流动成为可能，甚至还成为一种必要。事实上，每个农民家庭都在当地市场上从事交易，同时又通过当地市场与地区性乃至全国性的市场联系在一起。对处于前现代的中国工业来说，这意味着，即便没有大规模的城市化发展，人们仍能从事广泛的、高度理性化的生产活动。虽然，在像南京这样的地区性大都市里，确实

〔9〕《正德华阳县志》，转引自刘石吉：《明清时代江南市镇研究》，第17页。

〔10〕对于“标准的市场化社区”的经典描述，是以施坚雅在成都平原所作的实地考察为基础的。虽然其他地区的情况肯定会有所不同，但“市场化社区”作为一个概念已为关于较早时期的历史研究所证实。参见施坚雅：《乡村中国的市场与社会结构》（第一部分），载《亚洲研究杂志》，第24卷第1期（1964年），第3—43页。

有着不少大工场和大批城市劳工，但普遍存在于各地的，则是一种复杂精细的外包工制度，其基础则是由缺地农民的妻子儿女们所从事的手工劳动。他们可以居住在自己的村子里，同时却直接参与大生产体系的运作。

劳动力的解放

十六世纪以来的商业发展是伴随着一个更为自由的劳动力市场的出现而来的。土地的租赁正朝着地主与佃户之间长期契约关系的方向变化。到十八世纪，永久租佃权已在一些地区出现（在一种双重产权制度下，不同的人可以分别拥有田面与田底的产权）。明朝初年曾实行过一种世袭身份制度，数以百万计的人均需特别注册，并被迫在特定的行业中为政府工作。满清征服中国后不久，这种制度便被正式废除了。最重要的是，从十六世纪开始的税制改革，通过将地税与劳役税合并、统一以土地为基础收税，完全废除了平民百姓的强迫劳役义务，政府则转而通过雇佣劳力来获得劳役服务。确实，到了十八世纪，挣取工资的劳动力已成为商品化经济的一种既显而易见又必不可少的基础。[11]

这种形式上平等的精神，本已受到了经济的强大推动，又在清政府于十八世纪二十年代宣布实行“除贱为良”并推行百姓平等的一般性政策时进一步体现出来。我在上句话中强调“百姓平等”，这是因为十八世纪的中国仍然是一个等级差别极大的社会，高高在上的权贵们同其他人是相互脱离的。可是，通过这些法令而获自由身份的人数虽然很少，但由于其象征性的意义，却使得采取这一行动显得相当值得。很显然，“除贱为良”的目的在于通过废除平民中的“贱人”身份，

---

〔11〕 韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第114—123页。

使得"臣民"这一群体不因其中特殊下层社会集团的存在而显得杂乱无章。对于这些法令为什么会在十八世纪二十年代发布的确切原因，我们仍不很清楚。但从更一般性的角度来看，这肯定同满人对汉人上层地主的不信任有关（这些被解放的奴仆正是依赖这些上层地主为生的）；同时，这样做既是对汉人长期以来划分社会等级的做法的一种嘲弄，也表达了征服者的某种"仁慈"，从而使得满清政权能够更好地高居于相对来说已无显著差异的芸芸众生之上。给予平民以形式上平等的做法，同清代第三位皇帝——弘历的父亲胤禛的专权行为与理性思维风格是一致的。"除贱为良"法令所使用的语言暗示，诸如山陕乐户或安徽伴当之类的奴役状态的存在，并没有历史上的特殊依据，因而，在宏大的清帝国面前，所有的平民本来便是平等的。在写到广东省被人视为卑贱的船民疍户时，胤禛宣布道："疍户本属良民，无可轻贱屏弃之理。"[12]新近的一本研究著作得出了这样的结论："最重要的是"，当这些人获得自由身份后，"便可以利用扩大的劳工市场，并且随意改换雇主"。[13]

在一个生活在二十世纪的西方人看来，不受约束的劳工市场，以及个人依赖他人程度和受奴役程度的下降，都是极富号召力的现象，并与"自由"与"进步"联系在一起。但它们对于一个生活于十八世纪的中国人的心态所发生的影响，却可能不尽相同。勿庸置疑，对于那些正为能在小块土地上生存下

[12] 有关这些奴仆解放法令，在《大清会典事例》，第158卷第30—31页作了概述。亦请参见韩安德：《晚清地方上的不入流之辈》；韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第100页；孔飞力：《中国人对于社会等级的看法》，载华琛（James L. Watson）：《革命后中国的阶级与阶层》（*Class and Stratification in Post-Revolution China*），剑桥大学出版社1983年版，第22—23页。

[13] 韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第121页。

去而挣扎奋斗的家庭来说，它们亟需出卖多余劳力以使家人不受饥饿之苦，因而对此是欢迎的。对于无地的农民来说，这使他们有了在自由市场上通过被雇为农工而生存下去的希望。对于一部分既有能力又有运气的无家可归者来说，这甚至使得他们有可能摆脱卑贱地位，通过参加科举考试（这本来是不对“贱人”开门的）而获得上流人士的身份（1771年的一个法令对这种新贵的情况作出了规定，“以报告改业之人为始，下逮四代”，“方准报捐应试”）。[14]然而，使人怀疑的是，那些奴仆们到底在多大程度上真正“获得了自由”？甚至在半个世纪以后，徽州地区形同农奴的佃农要拥有这种由皇上所准给予的自由，仍然会遇到麻烦。[15]一位历史学家指出，用金钱赎身的条款其实并没有什么意义，因为它大大超出了佃农们的能力，况且，不管在什么情况下，他们一旦赎身也就失去了生计。[16]

可以肯定的是，存在于十八世纪经济“自由劳工”现象背后的是买方市场这一事实。在江南这个人口日益拥挤的地区，对工资劳工来说，“自由”意味着他们能够将自己的家庭同本书刚刚叙述过的江南地区棉布生产的体系挂起钩来；“自由”意味着他们可以离开某个压榨人的地主去寻找另外的雇用机会；大概，“自由”还意味着他们可以加入政府为完成各种工程而雇佣的劳工大军，或可以在内河船埠以及外贸海运码头找到工作。但是，在这个经济成长的时代，又有多少人根本找不到买主来购买他们的劳力？这些人又该干些什么？ 36

---

〔14〕《大清会典事例》，第158卷，第32页。

〔15〕《大清会典事例》，第158卷，第32—33页。

〔16〕叶显恩：《明清徽州农村社会与佃仆制》，安徽人民出版社1983年版，第291页。

民众意识中的盛世

乾隆年间的中国，经济确实是生气勃勃。然而，它对社会意识有着怎样的影响，却是一个实际上未经探讨的问题。社会传播就是一个例子。密集的商业网络在十八世纪的全景中占有重要地位，并几乎使每个人都同某一市场有着固定的关系。关于各种地区性与全国性事件的消息见闻，也沿着连接各个村庄与各个市镇的商路，随着商品和外出旅行者流传开去。那种在今天的中国作为对于由政府控制的新闻媒体的补充而显得特别重要的"小道消息"，在帝制晚期便已经有了发展。而且，有足够的证据表明，中国各地的"小道"即便在那个时代便已同地区性和全国性的信息网络联系在一起。关于别的地方存在着什么机会、或有着什么危险的消息，是当时中国村民（更不必说城里人了）的日常生活中须臾难离的。

我们最难以判断的，是"盛世"在普通人的眼里究竟意味着什么。人们对于生活正向何种方向发生变化，是变好还是变坏，是变得更安全还是更不安全等问题的态度，同我们期待在经济发展时会发生的情况，可能大相径庭。从一个十八世纪中国普通老百姓的角度来看，商业的发展大概并不意味着他可以致富或他的生活会变得更加安全，反而意味着在一个充满竞争并十分拥挤的社会中，他的生存空间更小了。商业与制造业的发展使得处于巨大压力下的农村家庭能够生存下去，但要做到这一点，就必须最大限度地投入每个人的劳力。从历史的眼光来看，当时经济的生气勃勃给我们以深刻印象；但对生活于那个时代的大多数人来说，活生生的现实则是这种在难以预料的环境中为生存所作的挣扎奋斗。

谈到十八世纪晚期的意识，又带出了两个更大的问题：第

一，不管中国的经济成长从绝对值来看给人以多么深刻的印象，它是否能够抵消中国人口的巨大增长？第二，存在于地区间的不平衡发展，又对人们关于自己生活安全的看法产生了怎样的影响？ 37

人口、物价与金钱

1748年稻米价格的猛涨向全国性的官僚机构敲响了警钟并立即对民间的秩序产生了令人担忧的影响。在苏州和长江下游其他一些向来从上游进口稻米的城市发生了暴乱。然而，帝国各地的官员们对于米价上涨与人口压力之间的关系，并非一无所知。陕西巡抚陈宏谋写道，米价上涨的根源在于人口与土地之间比例的长期变动。“米价日增，原非一时顿长，实由生齿日繁。……各省沃土皆已开垦，山坡水滨，旷土尚多，但地气浅薄，种一年，需歇一二年。”[17]一位有经验的官员汪辉祖曾就这些情况对他的家乡萧山（毗邻杭州，二十年后将成为叫魂大恐慌爆发的地方）所产生的影响作过评论：“忆十余岁时，米价斗九十，或一百文，间至一百二十六文，既讶其贵。乾隆十三年，价至一百六十文，草根树皮具尽。地中产土如粉，人掘之以资生，名曰观音粉，有食之死者。”[18]

这不是一个短期性的问题；稻米价格在十八世纪的整个下半叶持续上涨。然而，它对地方社会的冲击却显然因货币供应的增加而得到缓和。从十八世纪六十年代起，中国业主开始在安南开采银矿；同时，作为对中国货币的支付手段，墨西哥银币加速流入，扩大了白银的供应量。根据一个权威性的估计，

---

〔17〕 全汉昇：《乾隆十三年的米贵问题》，载全汉昇：《中国经济史论丛》，新亚研究所（香港）1972年版，第560页。

〔18〕 汪辉祖：《病榻梦痕录》（卷下），乾隆五十七年条，转引自林满红：《货币与社会》，第294页。

在1752—1800年间，中国的白银供应量增加了大约二亿七千四百万墨西哥银元。[19]然而，正如下表所示，白银流入的急剧增加发生在进入十八世纪六十年代以后：[20]

年　份	白银（盎司、两）
1681—1690	189,264
1691—1700	139,833
1701—1710	769,665
1711—1720	6,312,798
1721—1730	2,287,676
1731—1740	2,528,338
（乾隆统治始于1736年）	
1741—1750	642,000
1751—1760	412,800
1761—1770	3,411,453
1771—1780	7,564,320
1781—1790	16,431,160
1791—1800	5,159,542
1801—1810	26,658,835
1811—1820	9,932,442
1821—1830	(2,282,038)
1831—1833	(9,922,712)

38　乾隆初年，白银供给的减少可能使得要在人口增长的压力面前维持生计变得更为困难。而白银供给从十八世纪六十年代开始的突出增长，以及在整个十八世纪八十年代的力量聚集，又使得当时的人口虽十分密集，却仍有可能出现繁荣。然而，由白银所带来的利益只是缓慢地渗入到地方社会中去。就长江

〔19〕 林满红：《货币与社会》，第267页。

〔20〕 彭信威：《中国货币史》，群联出版社（上海）1958年版，第605页。

下游而言，转折点看来出现于1780年左右。至少，对这个关键性的地区来说，与质量有关的证据显示，十八世纪为人称道的“盛世”的开始不可能大大地早于这一时间。使我们了解到萧山方面情况的汪辉祖写道：“十余年来，此（米价昂贵）为常，或斗二百钱，则以为贱矣……夏间，米一斗钱二百三四十文。往时米价至一百五六十文，即有饿殍。今米常贵，而人尚乐生。”对此应作何解释？汪辉祖认为，这是因为大约在1780年以后，通货膨胀已不仅仅局限于人们对之很敏感的稻米价格，而是扩展到了所有的商品上：过去，稻米价格虽高，其他商品的价格却不受影响，“今则鱼虾蔬菜无一不贵，故小贩村农俱可糊口”[21]。对这种转变的一种解释，便是货币供应总量的增加。当每个人手里都有更多钱时，商品出售者就可以对所有种类的商品都开出更高的价格了。[22]虽然证据尚不很多，但汪辉祖的记述为根据白银供应的数据作出推断提供了可信的地方性实例。

要更全面地理解十八世纪的经济变化（尤其是人口增长和钱币的较易获得）怎样决定人们对周围社会环境的认识，必须要从事更多的研究。首先我们必须做到分期准确：是周围发生的哪些变化使得人们意识到他们生活中的机会发生了变化？如果汪辉祖对于时间问题的感觉是对的，那么，我们在1780年以后所看到的便不过是一段短暂的幸事。“盛世”的真正繁荣从十八世纪八十年代延伸到了十九世纪的头五年（其时，世界性的白银短缺降低了国外购买中国货物的能力——而大约与此同时，鸦片的进口又导致了白银的灾难性外流，并造成了我们

39

〔21〕 汪辉祖：《病榻梦痕录》（卷下），乾隆五十九年条，转引自林满红：《货币与社会》，第294页。

〔22〕 林满红：《货币与社会》，第295页。

历来将之与近代的开端联系在一起的全国性的心理沮丧）。[23]如果情况正是这样的话，叫魂危机恰恰发生在十八世纪的最后二十五年货币供应的增长已开始缓解人口压力的前夕。在长江下游人口过于密集的地区，稻米的价格对普通平民百姓仍然是一个沉重的负担。而在 1768 年，外部世界还只是刚刚开始在为中国人口的巨大增长支付账单。

不平衡发展

如果说，就连高度发达的杭州地区在十八世纪八十年代前亦已经历了某种程度上的困难时期，那么，偏僻的山区又如何呢？人们无需远离已经商业化的中心地区，便可以看到赤贫、失业与秩序的混乱。距叫魂危机的发源地德清县大约一百三十里处，恰恰是在长江下游的核心苏杭地区的边缘，两个相互毗邻的政区代表着两种形成鲜明对照的情况。广德是安徽省的一个州，坐落于距太湖西岸大约百里处。[24]浙江安吉县是广德的东邻，有水道与大运河相连，丝绸工业极为发达，甚至使桑蚕的养殖扩展到了该县的山区各乡。然而，除了长江下游各山区县份所共有的人口流入现象以外，经济发展却绕过广德而去。1739 年，李姓知县奏请皇上豁免当地的粮贡，以便将之用于补给当地的赈济粮仓。他写道："窃照广德一州，僻处万山之中，与徽郡接壤，可耕之田无几，兼以水少潴汇，田皆瘠薄。而生长其地者，既无车牛服贾之人，又乏百工糊口之术，所赖存活惟望岁耳。休养日久，生齿浩繁，岁丰一年之收，仅支一年之

40

---

〔23〕 虽然据彭信威的图表（参见第 44 页）所示，白银输入的负增长始于 1821—1830 年间，但这一数字（来自东印度公司的记录）未将当时正勃勃发展的鸦片走私包括在内，因此，白银的倒流也许在至少十年前便已开始了。

〔24〕 一个州可以被视为一个县级单位，尽管在行政体制中，它的地位要稍微高一些。

食。上年偶值偏灾，饘粥不敷。”[25]由于用于运输的道路失修，难以及时从别处购来粮食。如果官方从当地购粮以充实赈济粮仓，则会给当地人造成极大的困难。就在当年夏天，人们便曾因为洪水的威胁而陷入一片恐慌，并将谷物囤积储藏起来。李知县的结论是，在整个江南地区，没有哪个政区在为民觅食上遇到了这么大的困难。此外，我们还知道，尽管官方一再禁止，广德溺杀女婴的比例仍然高得异乎寻常。[26]

这一长期遭受灾害的地区是否与别处有特别的不同？虽然这可能是一个特别糟糕的个案，但广德的生态环境却并非独一无二。层层叠叠的小山脉在北边构成了一道长达五百余里的屏障，处于丘陵地区的各县东北起自太湖附近，西南抵达江西省界。颇有意思的是，社会史家们通过来自位于这一地区西南角的徽州商人在全国范围内取得的成功，来说明清代的商业生活是何等生气勃勃。然而，徽州本地的经济，却与我们刚刚作过描绘的广德的情况非常相近：这里地处丘陵，土地贫瘠，因沿海地区过于拥挤而离乡背井的无地农民来这里安身立命，这是一个相对来说尚未商业化的农业地区。在徽州，存在于那些长期定居此地、以务农为生的人们之间的关系，是建立在一种近于农奴制的体系之上的，这同平原地区自由发展的农庄经济形成了生动的对

---

[25] 《广德州志》(1881年版)，第50卷第13页；《安吉县志》(1871年版)，第8卷第29页；韦思蒂（Steven C. Averill）曾对进入江西的移民作过研究，这一过程看来与广德及毗邻地区的移民情况有相似之处，参见韦思蒂：《棚民与长江沿岸高地的开发》，载《近代中国》(*Modern China*)，第9卷第1期(1983年)，第84—126页。

[26] 《广德州志》(1881年版)，第24卷第10页。毫无疑问，奏请豁免税收描绘了一幅极为严峻的图画。然而，正如本章以下将对乞丐的讨论所揭示的那样，一代人以后，在叫魂大恐慌爆发前夜发生的种种事件，又极为生动地证明了这幅图画有多么精确。

照。[27]从整体上来说，由于受到将一直持续到下个世纪的移民浪潮的影响，这一地区的人口数目大大膨胀。[28]

十九世纪五十年代，名士汪士铎曾作为难民生活于这一地区（徽州府绩溪县），他对当地的情况作过这些描述：长期贫困，人口过多，基本商品缺乏。尽管女婴被溺杀的比例甚高，由于人们成婚的年龄极早（甚至达到了男子“三十即可为祖”的程度），人口增长仍在继续。[29]他所记述的这个县份，出口茶叶、木材制品，偶尔还出口贵金属和铅。但这里的基本状况却是糟糕至极：“环县皆山，力农者层累而上，尺耕而寸刈之。旱则忧槁；雨则忧冲。虽终岁勤勤而衣牛马之衣，食犬彘之食。”[30]虽然绩溪是地区性市场的一个组成41部分——正是由于核心地区的商业化发展，才使得绩溪的少数出口商品有可能得到出售——但绩溪及其周围的地区却同苏州与杭州所处的那个世界形成了惊人的对照。当那些大都市受到困难时期的冲击时，绩溪一类的内地县份又会受到怎样的影响呢？

在论述十八世纪的经济时，没有人能够抹煞存在于中心地区与边缘地区以及富庶的三角洲与贫瘠的山区之间的巨大差异。与经济地图上这一倾斜趋势同时而来的则是人口的持续流动：移民与过客，商人与江湖骗子，僧人与进香者，扒手与乞丐，拥塞在十八世纪的道路上。人们外出旅行，有的

---

〔27〕叶显恩：《明清徽州农村社会与佃仆制》，特别参见第232—302页。

〔28〕1843年的一份报告提及，来自更为贫穷的浙江西南各府的流民，正大批涌入广德—徽州的丘陵地区，成为生荒地上的“棚民”。许多流入此地的人根本找不到工作，也许便如我们以下将要叙述的那样，构成了那一大群在十八世纪的广德四处游荡的乞丐暴民。《大清会典事例》，第158卷第296页。

〔29〕汪士铎：《汪悔翁乙丙日记》，文海出版社（台湾）1967年重印本，第1册第13页，第2册第10页。

〔30〕《绩溪县志》（1755年本），台北绩溪同乡会1963年版，第83页。

是为了雄心勃勃的事业，有的是基于献身精神，有的则是出于绝望与无奈。由旅行者汇集而成的人流，不能不对人们的意识发生影响。[31]

向外部与下层的人口流动

有关叫魂的怀疑都集中在流浪者身上，包括陌生人，没有根基的人，来历不明与目的不明的人，没有社会关系的人，以及不受控制的人。最有可能沦为暴民私刑和官府堂上刑罚受害者的，是和尚和乞丐。如果我们考虑到和尚其实也是一种乞丐，那就可以说，被怀疑从事叫魂的人都是乞丐。他们究竟从何而来？为什么他们会使人产生恐惧？

人口增长与生态环境变化　十八世纪期间，中国的人口大约翻了一番，从1700年的一亿五千万左右增加到了1794年的三亿一千三百万左右。[32]这一增长的前提，是中国发展出新的方式，或是开发出新的地区使得人们能生存下去。在这些方式中，包括从新世界引进的诸如玉米和甜薯一类的作物，从而使得山地也能为移居那里的人提供生计。这还包括大规模的国内人口流动，尤其是人口向着因征服时期的内战而人数锐减的四川地区迁徙。人口还移往处于长江与汉江流域的高地，移往满洲，移往很大程度上仍由土著居民居住的台湾，以及移往海外。在中国各地，人们都在向上或向外移动。曾经长满树木的山丘被开发成为勃勃发展的甜薯和玉米

---

〔31〕 谷井俊仁在当时文人的笔记文章基础上，就十八世纪旅行者们拥塞于中国道途的情况描绘了一幅令人印象深刻的图画。他的主要观点是，剪人发辫者很容易地便可以四处走动，而官方要发现并抓住他们却难上加难。参见谷井俊仁：《乾隆时期一桩影响广泛的犯罪事件及国家的对应——关于割辫案的社会史素描》，载《史林》，第70卷第6期（1987年11月），第33—72页。

〔32〕 何炳棣：《中国人口研究》，第278页。何著仍是关于这一问题的标准权威之作。

农场，直至山地因水土流失而变得不可耕种。十八世纪期间，可耕种土地到底有多大扩展，还难以计量。但有人认为，直到1800年这种扩展仍在全国范围内同人口增长保持着平衡。42 所有这一切，可以看作是人们意志与行为的成功，但同时也是生态环境的灾难——因为，中国山地的泥土都渐渐地被冲刷到江河中去了。[33]

我们应该把乾隆年间的商业看作是汲取不断增长的劳动力的蓄水池。它使得只有小块土地的家庭能通过出售家中妇女与孩童的手工作品而得以生存。但是，有足够的证据表明，无论是商业的扩展还是向外部的移民都不能使每个人都得到关照，总有一部分人会被完全排除在生产性经济之外。他们的出路，并不在于向外迁徙，而是向社会的下层移动，沦为乞丐之类的社会下层阶级。我们尚未掌握什么可靠的方法，能够对时值盛世而离乡背井的人数及其背景情况作出精确的判断。对当时人口进行登记的种种措施，并没有将无家可归者包括在内。过了一个世纪后，在十九世纪的经济危机期间，不少观察家理所当然地看到了有很多人四处流浪。相形之下，十八世纪看上去就像是黄金时代。[34]然而，尽管对流浪人数的看法不同，早在十八世纪六十年代社会便意识到流浪者存在的情况仍然使我感到惊奇。这个问题之所以特别令人感兴趣，是因为，有着各种不同背景的流浪者——不管是僧道还是俗人——在妖术大恐慌中都成了被人怀疑的

---

〔33〕 关于移民及其影响，参见何炳棣：《中国人口研究》，第6—8章。

〔34〕 十九世纪中叶清朝的安徽巡抚王植回忆道，他曾从自己直隶家乡（保定府）的年长者那里听说，“往时，一乡一集，其游惰之业者，率不过百人，众皆非笑，无所容身。今（亦即十九世纪三十年代——孔飞力所加注）则数百家之聚，数十人不等，习以为常”。转引自彭泽益：《鸦片战争后十年间银贵钱贱波动下中国经济与阶级关系》，载《历史研究》，1961年第6期第63页。这种情况，是由这一时期因白银短缺而引起的经济危机所造成的。

对象。[35]

下层道士僧人　当妖术危机达到高潮的时候，一个名叫李英的年迈道士因涉嫌剪人发辫而被直隶省当局逮捕，后来又被送往承德的夏宫，交由军机处审理。[36]李英招供如下：

> 我系定州人，[37]今年五十七岁，父母妻子已身故，一向在外佣工度日。于（乾隆）三十一年在房山县做工后，因贫乏难过，发愿出家，在黄莲洞跟道士傅月砍柴挑水。傅月因庙中穷苦，不肯留住。有石堂寺僧人广善，亦系定州人，修理庙宇，我遂往投他做工。

---

〔35〕在本书中，我使用“僧道”（clergy）或“僧道的”（clerical）这两个词，以避免使用“礼仪职事人员”（ritual specialist）这个表达方式（尽管我有时也会使用它）。在帝制晚期的中国，大多数礼仪职事人员同西方神职人员的区别在于，他们不从属于任何一个教会。他们也并不全都以从事礼仪活动作为一种“职业”或以此来排斥其他的各种追求。就那些从广义上被认为是“佛教徒”的人而言，其中有很多新参加者居于佛门内外之间，并不是完全的佛门弟子，而且除非他们接受正式的剃度，大概也永远不会成为真正的佛门弟子。大多数的“和尚”并不居住在规矩严密的正式的大寺庙中，而是住在地处普通社区、或位于普通社区附近的小庙中。至于大体上遵循道教传统的“道士”们，他们的大多数既不以自己的全部时间从事这一活动，也不居住在任何一类道观中。许多“和尚”与“道士”只在自己村中三教九流兼容并蓄的庙宇中从事职事活动，而并不从属于专一的佛寺或道观。总之，比起另一些人来，一些僧人道士所过生活受到的控制要严密得多。在人数甚少、素养甚高的僧道上层人士与广大未受过多少训练的“和尚道士”之间，差别是巨大的。在官方文件中，常用“僧”、“尼”或“道”等词，来简称一大批形形色色、通过衣着、剃光了的头以及行为举止来表明自己从属于某种主要宗教的人们。对官员们来说，他们不得不作出这样的区分，而我们却不能对此仅从字面上来看待。在旧中国，“僧道”与“俗人”之间的差别远远没有西方“僧侣”与“平民”之间的差别那么明显。有关这个问题的一般性讨论，请参见本书参考书目中普利普－缪勒（Prip-Møller, Johannes）、施舟人（Kristofer Schipper）、汤普森（Laurence Thompson）、华琛、尉迟酣（Holmes Welch）、武雅士（Authur Wolf）等人的著作。

〔36〕《上谕档方本》，乾隆三十三年七月二十日（博恒）。

〔37〕定州座落在人口稠密的华北平原，位于北京西南三百余里处。

后来，李英又从别人处听说了“立志修行，从不下山”的大道士王来水的名字。王来水的一个徒弟带他去见师傅，可是王来水“因粮米短少，亦不肯留住”他。十天后，在下山的路上，李英跌伤了腿。“遇民人韩俊发扶我至村中，养活数月。今年二月腿好了，才出来募化度日。七月初七日，至小井地方，遇总督大人经过，我去观看，即被拿获。”〔38〕

处于社会边缘的下层和尚道士的人数到底有多少？四川省一位按察使曾指出，有越来越多的失业男女，未经削发，便以“带发修行”为名，“潜居庵观”。他们既非僧道又非俗人，在寺庙庵观中过着地下生活，“勾引为匪，花消寺产”。〔39〕我们可以将这种现象视为民众的一种虚伪的宗教虔诚，也可以把这些人看作难以为当时经济所吸纳的多余部分。不管是哪一种情况，在关注安全问题的官员们看来，这些人都是一种威胁。当然，当时并没有什么可靠的手段来统计他们的人数。

最令人感到吃惊的是，尽管皇帝本人对于和尚道士深持怀疑，到十八世纪六十年代，清政府那套用来对他们进行登记的体制已经残破不堪。在一位经验丰富的省级官员高晋（曾任两江钦差总督）看来，政府中没有什么人在费心收集有关和尚道士的准确情报。高晋曾亲自检查过属下一些县的登记名册，发现误差甚大，不仅对僧道总人数未作统计，就连发放度牒的体制也已经停止运作。根据高晋的报告，因为无人认真执行有关僧人每收一个新徒弟（亦即每剃度一个人）都必须上报当局的规定，只有“十之二三”的僧人道士持有度牒。其结果令人吃

---

〔38〕 军机处的官员们将此案发还直隶，省当局对李英供词中提及的所有庙宇道观都进行了搜查，除找到了“佛道经典”外，并未发现药品、符咒或妖术指南之类的东西。在李英故事中提到的每个人均被逮捕，带往承德审讯。最后李英和其他人均被宣告无罪，释放回家。

〔39〕 《清实录》，第790卷第10页，乾隆三十二年闰七月十七日。

惊，大批人冒充僧人道士，以至于“奸良莫辨”。这些人不仅“罔遵戒律，蔑弃清规”，而且“甚有异言邪术，煽惑愚民，干犯法纪，大为风俗人心之害”。[40]

高晋的担忧，同反映在《大清会典》中的官方对于僧道人员的普遍成见是相当一致的。然而，十八世纪中叶的情况是不是使这种焦虑变得更加迫切了呢？高晋写道，“私行削发”（亦即未在寺庙中经过正式的剃度仪式）、“漏造入册”的流浪者如此众多，如果将他们统统圈起并强迫他们回复世俗生活，就会使他们“失业无依”，造成极大的社会动荡。高晋指示其下属对没有登记在册的僧人道士进行彻底清查，列入名册。然而，他奏报皇帝，这样做还只是一种治标的措施。他提议，除奏报当年的人口及收成情况外，还应当恢复在年底向皇帝奏报当年在册僧道人员的做法，从而使控制他们的努力多少具有一种紧迫性。[41]在这个社会环境中，有着比以往任何时候都多的人（就像“道士”李英那样）因为生活无着而四处流浪。“僧道”生活显然正将他们中的很大一部分人吸引过来，去从事得到社

44

---

〔40〕 这里涉及到的一个问题是，处理这些报告的一般程序（报告经由省府转送礼部，而不是省里的官员奏报皇帝），给地方官员留下了所有这一切不过是走走过场的印象。具有讽刺意味的是，这种一般程序是1674年根据弘历的皇祖父康熙的诏令而设立起来的。通过将皇帝这个因素从这一程序中取消（亦即皇帝不再过问这些情报），也就意味着这整个体系已形同虚设。《朱批奏折》，第864卷第6号，乾隆三十年八月十三日。

〔41〕 弘历反对这一意见。他朱批道：“此亦治标而非正本澄源之论。”（然而，究竟什么是他的“正本澄源之论”，却不甚清楚。）更何况，此事“此时更不可行”（弘历显然是担心在反妖术运动正开始扎下根的时候，这会造成僧道人员中的混乱）。弘历决定：“俟事后再讲。”浙江省按察使曾日理也观察到当时只有少数僧道持有度牒，因而提出了一个相似的建议，要求所有的僧道人员必须持有路照（《朱批奏折》，第864卷第12号，乾隆三十三年九月二日）。同高晋的一样，这一建议是来自省级官僚的一个典型的反应：比组织有力的侦缉来得更快、也更有利的，是通过通常的文案处理而把整个问题纳入常规。对于这种反应，本书第九章将作进一步的分析。

会的认可（但未必得到官方批准）的乞讨活动。

在官僚们的心目中，不管是什么人，凡四处流浪的乞丐都是对于公共安全的一种威胁。那些居无定所、没有家室的人也是无法纳入控制的人。[42]当剪人发辫的危机达到高潮的时候，湖北布政使闵鹗元在一份奏折中写道，过去对僧道人员登记在册并加以控制的制度已不足以应付当前的情势。[43]现在，成千上万的游方僧道（其中有些人同僧道只有极表面的关联）已成为煽动叛乱和从事法外活动的可悲温床，从而构成了一种新的威胁。通过法令而实施的控制，只是对那些定居一地并受当局管辖的僧道人员才有效力。而现在，数以千计的“游方僧道”却在法律不及之处流浪。他们“每托朝拜名山、访求师友为词，暮北朝南，行踪莫测”。每当经过收留游方僧道的寺院，他们便以“挂褡”为名，居住下来。“其中奸盗诈伪之徒，依草附水，借影藏身。”每年，各省奉命查缉的人犯数以千计，但能够捉拿归案的只占其中很小一部分。大多数被通缉的人犯都换上了僧道服装，销声匿迹，远遁外地。这就是为什么“至如妖言妖书等重大案件，每案必有外来奸僧邪道主持，煽惑良由”。因为这些人居无定所，要追寻他们的踪迹也就极为困难。

---

〔42〕今天，在官方对于行乞者的态度中，仍然充满着对于公共安全的关切以及道德上的说教。在此，我要感谢韩书瑞使我注意到了《中国日报》（*China Daily*）一篇题为《乞丐对社会秩序构成威胁》的报道。根据这一报道，尽管乞丐人数有所下降，但据估计中国全国在1987年仍有67万名乞丐，比起1979年，下降了37%。根据《人民日报》的报道，这些乞丐“扰乱了社会秩序，因而应当引起社会的广泛注意……在乞丐中，只有20%是因自然灾害或家庭变故的原因而以乞讨为生的。大多数人则把乞讨视为赚钱的捷径。还有人则或是为了逃学，或是为了逃避由父母包办的婚姻。还有人是被家庭抛弃的精神病人……1987年，广州市35%的乞丐是罪犯”。载1988年5月16日《中国日报》。

〔43〕《朱批奏折》，第865卷第5号，乾隆三十三年八月十九日（闵鹗元）。

闵鹗元对于下层僧道人员的看法，表明了这样一种意见：很多“僧人”和“道士”其实同僧道没有任何关系，而只是披着僧人道士的袍服来逃避法律的制裁。虽然在剪辫大恐慌中被捕的大多数僧人道士并没有经过正式程序入教，但他们中的很多人既非真正的僧道，又非假冒者，而是处于两者之间的新近削发者（对于他们的情况，我将在第五章中作进一步的探讨）。不管怎么说，他们更像是乞丐，而不是罪犯。他们中的有些人（如萧山的巨成和定州的李英）是全家经历悲剧后孤独的幸存者。然而，从官方的观点来看，任何人不受其控制的行动都带有某种危险性。闵鹗元建议，朝廷应作出新的规定，禁止僧道人员投靠本人设籍处以外的寺庙道观，也不准其外出时越出本人所属寺庙道观百里以外。如有触犯，则地方官员可以将其逮捕，“究明有无犯事脱逃图谋”。即便没有发现犯罪情节，也要根据《大清律例》中那条奇妙的、涵盖万事的“不应，重”（不遵守法规为重罪）条款，对其罚以重杖，并“勒令还俗”。所有的寺庙道观都必须将这些“云游僧道”驱逐回籍，并向官府具结保证本处不再收留这类人员（皇帝批注道：“此事可缓，知道了”）。[44]

45

诸如此类的警告大大触动了皇帝本来就敏感的神经。弘历从来就对佛教僧人有着根深蒂固的怀疑（这同他对于佛教大事声张的赞助是很不一致的）。这并不仅仅是因为和尚及他们的行动使得当局难以对之加以管束。正如弘历本人在另一场合所表露的那样，他的这种态度还反映了儒教对于那些“甘心剃发为僧，并不顾父母妻子，则行踪可疑”的人们所持有的更一般性的鄙视。[45]在这方面，僧人的情况与受人歧视的太监相似——

〔44〕 然而，我并不知道闵鹗元的计划最终是否获得批准并得到了实行。

〔45〕《清实录》，第813卷第15页，乾隆三十三年六月二十二日。

太监为了饭碗的缘故，而摒弃了生养后代这一最重要的尽孝的义务。

如果说，闵鹗元关于四处流动的下层僧道人员的描述并不仅仅揭示了官方受到刺激的神经的话，那么，对其作为清中叶一种社会现象的重要性应如何看待？有人会推测，到十八世纪六十年代，人口的压力已开始侵蚀很多地区平民家庭的经济基础。然而，我们所掌握的关于下层阶级的资料是如此之少，以至于除了他们的赤贫状态以外，我们对于他们的社会背景全然没有系统性的了解。乞讨作为应付饥荒的一种手段，以及游方僧道作为乞丐的一类，当然都不是十八世纪六十年代才开始出现的现象。[46]然而，对于妖术的恐惧并不是因为卷入其中的人数多少，而是由于人们对此的想象而产生的。闵鹗元以官方的常用习语所表达的，正是因那些无根无基的人们不受控制的流动而产生的焦虑。在一般民众中，是否也存在着相似的焦虑？如果存在的话，那么它极可能是通过与妖术恐惧有关的种种习语而表达出来的。在一般民众中，可能正发生着这样的情况：46 也许，因为有更多四处流动的陌生人出没于自己的社区，人们对他们的恐惧才不断增加；也许，不管四处流动的人数有多少，人们对他们的看法始终在发生变化；也许，两种情况都存在。即便没有这一类的社会变化，如同我在第五章中将要解释的，在人口稠密的地区，人们对于陌生人的恐惧本来就是根深蒂固的。

平民乞丐　几乎所有写到乞丐的人在开始时都要列举他们的类型（瞎子，身体畸形的人，在市场上卖唱或卖艺的人，本地乞丐，以及随季节变化而来的外地乞丐，等等）。他们具有

---

〔46〕谷井俊仁引用了1721年孙家康游记中关于穷人出家以求生存的记述。参见《乾隆时期一桩影响广泛的犯罪事件及国家的对应》，第60页。

一些看上去相当普遍的特征（例如，只有乞丐才唱的曲调，或流落街头的乞丐常用的“职业性哀号”，等等）。[47]现在已很清楚，到十八世纪六十年代，僧道人员中的很大一部分其实就是形形色色的乞丐。不管官方对此如何加以反对，以僧道的衣衫举止在外行乞，是人们所熟悉的，甚至还为民众所尊重。一位十八世纪的观察者指出，那些鄙视一般乞丐，连一个铜板都不会给他们的富人，却会把自己兜里的每个铜板都扔进乞僧的碗中，以便为来世积德。[48]毫无疑问，一般乞丐的身上有着僧道人员所没有的某些特征。仅仅是他们的外表（例如，肮脏得令人生厌，头发板结，衣衫褴褛，等等）便与通常身着袍服的僧人形成了对照。[49]即便如此，在大众的心目中，僧人与一般乞丐之间的区别并非一清二楚。北京人很久以来便习惯于将一般乞丐叫做“叫化子”，这种叫法便是来自于“募化”一词——指的是佛教僧人宗教性的募化乞讨活动。[50]在种种为乞丐特有并通常扮演的角色中，和尚也许是最能为人所接受的一种。我们或许可以将这些角色看作是在十八世纪已经很好地建立起来的某种社会模板，每当时势变得艰难的时候，越来越多的人便能够将自己依附上去。这种模板仍然保有塑造改变人们行为的力量，这也许正反映了十八世纪状况的实质：那些被清代社会

---

〔47〕 最后这条资料引自吉（Nathaniel Gist Gee）：《被社会遗弃的阶级：关于中国乞丐的笔记》，北京领袖出版社 1925 年版。关于乞丐的类型，参见马蒂农（Jean-Jacques Matignon）：《北京的乞丐》，载《中国的迷信，罪行与贫困》（*Superstition*, *Crime*, *et misère en China*），里昂 1902 年版，第 207—246 页；徐珂：《清稗类钞》，中华书局 1986 年重印本，第 5473 页。

〔48〕 “仙舫”对蒲松龄的评语，见张友鹤辑校：《聊斋志异》，上海古籍出版社 1978 年版，第 131—132 页。

〔49〕 沙学汉（David C. Schak）：《中国乞丐“窝”：一个下层社区的贫困与流动》（*A Chinese Beggars'Den*: *Poverty and Mobility in an Under-class Community*），匹兹堡大学出版社 1988 年版，第 26 页。

〔50〕 徐珂：《清稗类钞》，第 5475 页。

的经济压力挤压出来的人们，在社会符号的领域里，仍然能够找到可为人接受的通向生存之路。在后来的那个社会走向崩溃的时代，人们将会发现，在大众一贫如洗所产生的压力之下，这种模板也开始破裂了。

从一个世纪或更久以后没有标明日期的那些资料来看（这些资料在民俗学家徐珂极有价值的关于清代逸闻及社会掌故的集子中可以看到），乞丐在各地社会种种不同的生态环境中，已经有了自己的一席之地。有些人为县府服役担任递送令状的差使。有些人的角色随季节而变：从安徽北部来的行乞者每年冬天（亦即村里的农闲季节）都要在江浙两省边界上的小城镇集中，整个冬天都以乞讨为生，到春天再回家乡。这些人看来是普通的农民，他们无法在两季收成之间找到活计生存下去。[51]那么，就理解十八世纪情况的需要而言，徐珂提供的信息又有多大的帮助呢（这些信息中的很大一部分肯定是来自十九世纪后期或更晚的时候）？尽管一个世纪后的经济状况更为恶化，人口过密以及社会解体的情况也更加严重，但当时人们对于下层僧道阶级发展的种种看法，至少能使我们不会放过十八世纪中叶流动人口实际增长的证据。

有关清代外向性移民的讨论，很大程度上都集中于人们向人口密度相对来说不高的边远地区与海外的移动。由于这是一个地方官员所必须处理的问题，也由于国家有时会对此予以鼓励，这种外向性移民在帝国的档案文件中有着很完善的记载。然而，要对人口向下移动的情况——即对人们被迫抛弃固定职业而四处漂泊乞讨的情况——作出判断，就要困难得多。当行乞者变得失去秩序时，这个问题偶尔也会在文献资料中有所反

〔51〕 徐珂：《清稗类钞》，第5475页。

映：在前文提及的广德山区中，到1767年，乾隆中期的“盛世”孕育了一帮“丐匪”，他们出没于这一地区，以武力强取豪夺，并以棍棒石块与捕役交锋。后来，当这些乞丐被抓到时，才发现，其中有十人先前曾因同样的案由在邻近的徽州与休宁被捕过，但他们只是挨了一顿打，然后便被释放了。这一次，弘历下诏给他们以更为严厉的惩处。然而，他却完全没有提及广德经济上的问题。[52]

妖术、敌意与焦虑

虽然上述信息具有启发意义，但我们并不能因此便断定，到了十八世纪六十年代，中国经济已将大量人口挤入一个不断扩大的下层阶级。然而，有更多的证据表明，人们的观念是起作用的：在妖术恐慌发生的前后，司法记录中出现了一些关于民众敌视乞丐的案子，颇能够引人联想。在一件案子里，一个姓黄的乞丐到一家姓黄的家门口乞讨（两人或属同宗，但并非五服之内）。黄家人让他以后再来。乞丐已是饥肠辘辘，便一面怒吼，一面试图挤进门去。黄家人便用粗木棍打他，把他打死了。在另一件案子里，当一群邻人正散坐着吃喝时，三个乞丐走来同他们搭话。他们得到了一小捧吃食，却大声抱怨说东西太少，并把讨饭碗摔碎了。这群邻人便攻打他们，结果，两人逃走，一人被打死。两个案子中的杀人者均判为绞监候（对于杀人罪一般都作此判决）。[53]如果有办法证明，这种导致杀人的敌意随着时间的推移而增长，那就可能说明，或者是下层阶级正越来越侵入社区生活，或者是人们对于赤贫者的责任感

48

[52] 《清实录》，第787卷第2页，乾隆三十二年六月十七日。

[53] 《刑科史书》，第2773卷，乾隆三十四年五月三日和四日。第一件案子发生于广西，第二件发生于山西。

正不断削弱并变得更为模糊。[54]

我们能否以种种社会的或经济的焦虑为理由，来解释人们对于妖术的恐惧？有人曾作过这方面的尝试，但我对之并不感到满意。[55]不管事实本身多么清楚（对于妖术的恐惧，社会中的紧张，等等），但关于它们之间的联系，一般来说却是既不能证明，也不能否定的。我当然会乐于宣称，十八世纪的中国人之所以害怕妖术，是因为他们感到自己的生活受到了周围种种看不见的趋势的威胁（也许是人口的过度增长，或者是担心市场力量上下浮动的影响力会“偷走”他们的生计）。然而，这样的说法尽管迷人，却永远无法得到证明。但清楚的是，一些晦暗不明的观念会伴随盛世应运而生：它们也许并不涉及经济发展对于生存的无形威胁，但却可以肯定，它们把四处游荡的陌生人视为危险。随着叫魂故事的逐步展开，我们将会看到，某些人对于妖术的恐惧很明显地是与他们的社会经历有联系的。与此同时，我们也必须对国家政治领域中种种有关十八世纪生活的晦暗不明的观念进行探讨。

---

〔54〕 这一研究将需要对保存在北京第一历史档案馆的刑部编年记录《刑科史书》进行大规模的纵向分析。只通过较少的研究便已证明，美国社会对于乞丐的敌意正在上升。考虑一下这个 1988 年发生于纽约市的故事：“在过去一年里，街头行乞者的数目增加了好几倍，其行乞方法也越来越变得咄咄逼人、甚至吓人。”一个纽约人承认，乞丐们“为我杀人的想象力提供了新的目标”。甚至连那些习惯上对乞丐不予理会的没有同情心的城里人，也在“付出某种心理上的代价……内心发生着一场小型争斗，有时并外露而成为愤怒”。见布特菲尔德（Fox Butterfield）：《纽约人因街头有太多乞丐而愤怒》，载《纽约时报》（*New York Times*），1988 年 7 月 29 日，第 1 版。

〔55〕 有关“焦虑”的一种新近的解释，参见列瓦克（Brian P. Levack）：《欧洲近代早期对巫师的迫害》（*The Witch-Hunt in Early Modern Europe*），朗曼出版公司（伦敦）1987 年版，第 140—142 页。

第三章　或现或隐的威胁

当画师为他画像时，人到中年的弘历笑得并不由衷——在 49
我看来，甚至还显得有点勉强。也许，这略带凄凉的微笑中含有这样的认识：一宗伟大的事业，往往会因为那些为之服务的人们本身的卑下而变得不再伟大；一个伟大的人，往往难以抗衡多数人的卑下；乐到极点，往往会转而生悲。

如果说，历史上曾有过哪位君主为登基做过细致入微的准备，弘历便是一人。当弘历还是幼童之时，他的皇祖父玄烨便因为他的沉稳勇气和聪慧才智而对他恩宠有加。他的父亲胤禛于1723年继承皇位后，便立即将他立为皇储——胤禛本人刚刚经历并赢得了一场异常残酷的皇位之争，他不希望这样的事在自己身后再度发生。

确实，胤禛继位时面临的局面是严酷的：皇子们争权夺利，他们随从之间的派系斗争，使得帝国的政治运作陷于一片混乱之中。为了自身地位的安全，胤禛剥夺了许多满洲王亲贵族的兵权，并通过严肃纲纪而使官僚体制得以摆脱派系斗争之累。从加强安全及巩固帝国中央集权的考虑出发，他创立了一个新的高层咨询机构——军机处，通过它来控制帝国的秘密通讯体系。为了使地方政府的财政合理化并进而减少腐败，他以一种公开征税的新制度取代了非正式的加额征税。胤禛矢志不移地使事物趋于合理化，并颇具匠心地建立起了一套新的机制。当二十五岁的弘历于1735年10月继承大统时，胤禛将自 51



中年的弘历［见《清代帝后像》第2册］

己的所有成就都留给了儿子。同父亲继位的过程相比较，弘历的帝国简直是放在一个托盘上奉送给他的。[1]

即位之初，弘历将自己的年号定为“乾隆”。帝国的一份诏谕曾经解释道（但并非提供正式的文字诠释）：新继位的君主从上天（“乾”）得到了不可胜数的支持（“隆”），他将以自己的全副身心（乾惕）使得父皇留下的“丰功盛德”得以进一步发扬光大。[2]但事实上，在弘历在位的几十年间，胤禛留下的遗产却渐渐地被耗损殆尽了。若说弘历没有尽心尽力，那对他是不公平的。这是由这一时代的种种特殊问题所造成的。[3]胤禛面临的是对于自身安全的直接挑战，而弘历所要面对的挑战却要微妙得多。尽管他不必再同一个时时觊觎皇权的贵族阶层相抗衡，但却每天都要同一个很懂得以无声的方法保护自己、维护自身利益的官僚体制打交道。这一时期，从表面上看征服者与被征服者已能和睦相处，由于皇帝本人对于中国文化的炫耀卖弄，亦由于他对于书画的爱好，这一点显得更为突出。满族上层人士已学会了对中国精英文化的因应之道，而汉族上层人士则默认了满人的霸权地位。然而，文化差异的这种缩小是必须付出代价的，弘历有时甚至怀疑，他的满族同胞现在有能力对至高无上的皇权所提供的只是某

[1] 关于雍正的继位问题，参见吴秀良（Silas H. L. Wu）：《通向权力之路：康熙和他的继位者们，1661—1722年》（*Passage to Power: K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661 - 1722*），哈佛大学出版社1979年版。关于胤禛治国时期的主要研究著作是冯尔康的《雍正传》，人民出版社1985年版。

[2] 《清实录》，第2卷第5页，雍正十三年九月三日。

[3] 例如，在财政事务方面，曾小萍（Madeleine Zelin）在她关于胤禛推动各省财政合理化的研究中指出，诸如通货膨胀之类的新因素给地方政府带来了新问题，而这是征收附加税的新税制所无法解决的。参见曾小萍：《地方官手中的银两：十八世纪清代中国推动财政合理化的改革》（*The Magistrate's Tael: Rationalizing Fiscal Reform in Eighteenth-Century Ch'ing China*），加利福尼亚大学出版社1984年版，第291—298页。



马鞍上的弘历　满族以骑射著称，清代皇帝崇尚骑射［见《清代帝后像》第 2 册］

种微不足道的支持了。满洲威权正缓慢而平静地消退。这是一种不能不予以正视，但同时却又难以有效应对的威胁。更何况，在政治的表象背后，还有着商业的勃勃发展与人口的繁衍增长这些造成伟大历史性变化的杠杆在起作用。

关于弘历生平的各种资料可谓汗牛充栋，可能最终亦无人有能力为他作传。[4]要透过他的许多代笔人而真正认识他本人，就必须阅读皇帝审阅奏折时用朱笔写下的评论、诏谕和各种随心所欲的批语（它们都保存在清宫档案里），除此之外别无他路。[5]要做到这一点，当然必须以事件为背景。如果与叫魂危机有关的种种事件能对弘历传记的写作有所帮助，那就必须在可能的情况下，通过弘历自己经手的各种文件来揭示他对于在他看来特别棘手的某些问题是如何作出反应的。在这些问题中，有两个至关重要，那就是：谋反与汉化。

关于谋反罪的看法

自十三世纪以后，中国所有的王朝都是在征服的基础上建立起来的：既没有宫廷政变，也没有禁军的反戈，有的是大规模的征战。所有这些用征服方式建立起来的政权，就其本质而言，都是通过军事手段而强加到全国老百姓头上的。但对于清 53

---

〔4〕 关于弘历的传记，可以阅读方超英的《弘历》，载恒慕义（Arthur W. Hummel）编：《清代名人录》（*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*），2卷本，美国政府印刷办公室（华盛顿）1941年版，第369—373页；并参阅康无为（Harold L. Kahn）：《皇帝心目中的君主统治：乾隆朝的想象与现实》（*Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*），哈佛大学出版社1971年版。

〔5〕 关于清代的通讯体系以及其中“朱批”部分，将在本书第六章讨论。

王朝来说，如同走在它前头的十三世纪的蒙古人一样，征服者的异质文化使问题变得更为复杂了。不管征服者使用多么巧妙的语言为王朝更替辩解（通常的说法是，这是一个充满活力的政权遵从天命而取代了一个腐败的政权），却无法消除这种危险性：可怕的种族感情始终会对构成新王朝统治合法性基础的种族意象提出挑战。人们会宣称，既然这些新统治者是外来人，他们也就是篡权者。正是这种可能性的存在，使得清统治者始终保持着对于谋反的警惕。然而，随着时间的推移，大清皇帝对于谋反问题的看法也在发生变化。

到了弘历当政的时候，满清大一统帝国为自身存在所作的装点与辩解看来已大体完成。到了此时，战胜者与战败者之间的关系已没有什么新奇特别之处；对于谋反行径，也已经可以用通常的说法来予以解释了：在这一对抗关系中，一方是因具有儒家德行而赢得了上天佑护的合法王朝，另一方则是一群无孔不入、堕落败坏的阴谋分子。可是，在这一表象的背后，旧有的种族敌对情绪是否还存在于深层？这是一个我们永远也无法作出明确判断的问题。当发式这一尖锐的种族问题因发生于1768年的种种事件又重新突出起来时，要理解这些事件，我们便不能不对征服初年的气氛稍加探讨。这是因为，那时发式问题还是非常突出的。发生于清初的那些令人毛骨悚然的剃发事件也许能揭示，在弘历的微笑里可以包含着多么阴暗的含义。

对于征服年代的回顾

1645年，当长江流域各地的战鼓还交相呼应之时，刚刚即位的满清皇室已在为建立胜利者和战败者之间的连接纽带而进行准备。皇帝福临只有九岁，年纪尚幼，完全由他的叔父多尔衮主事。虽然多尔衮颇懂得如何赢得汉人的支持，但在一个问题上他却绝不作任何妥协：满族文化的一个简明而一目了然的

特征，将成为汉人无条件臣服的标志，那就是，他们必须剃光前额并在后面蓄辫。[6]

削发令 甚至在满洲军队入关前，投降满人的汉人便以采纳满人发式表明臣服之意。有关征服的历史记载一般都强调，剃光前额是臣服的不可或缺的象征。从进入北京之日（1645 年 6 月 5 日）起，多尔衮就下了明确的决心，要对每个人都强制施行满洲式的削发。在征服南方的过程中，发式问题成为汉人在对满人的绝望抵抗中得以团结起来的一个焦点，并使得满人对于南方的征服比之没有这个问题不知要血腥多少倍。可是，在征服北京后的第一年里，多尔衮甚至对于是否要在宫中推行削发也发生过动摇。但最后，他还是通过由政府机构正式下令的形式发布了削发的要求。[7]

54

削发令的起因在于，当朝中官员们征引已亡明朝的"礼乐制度"（祭天仪式）对满人发式提出讥讽反对时，多尔衮被激怒了。尽管明朝的制度将成为满人征服中国后重建帝国政治机制的基础，多尔衮却决不愿意在有关满人风俗的问题上被人嗤笑。他指出，这种说法"甚属不伦，本朝何当无礼乐制度？今不尊本朝制度，必欲从明朝制度，是诚何心？"当问题涉及到剃光前额时，多尔衮承认，因为人的发肤受之父母，不敢予以损伤，儒生们的反对多少还有点道理。但他又强调说："若谆谆言礼乐制度，此不通之说。予一向怜爱群臣，听其自便，不愿剃头者不强；今既纷纷如此说，便该传旨，叫

〔6〕 满族男子究竟自何时开始采纳其特有的前额削发、后面留辫发式，尚不得而知。推想起来，这是一个需在马背上作战的民族为方便起见而采用的发式，以便在射击时不致让前面的头发挡住视线。

〔7〕 魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）：《洪业：十七世纪满族人在中国对帝国秩序的恢复》（*The Great Enterprise: The Manchu Restoration of Imperial Order in Seventeenth-Century China*），加利福尼亚大学出版社 1985 年版，第 416—422、646—650、868 页及其他部分。

官民尽皆剃头。”[8]

1645 年 7 月 8 日，削发令送达礼部（该部管理的事务包括为所有重要典礼仪式制定服式），但却披上了儒家语言的外衣。[9]文中说，天下既已大定，因而也是普及削发之制的时候了。既然“君犹父也，民犹子也”，则“父子一体，岂可异违”。如果君民的生活方式不予以统一，则他们最终可能会趋于“二心”。如果这样的话（现在，又回到了这一明喻的政治方面），他们不就几乎成了“异国之人”了吗？此事本来是不需由皇帝本人提出，而是应由其他人自然而然便想到的。现在，自法令在北京颁布的十日之内（或法令颁布后抵达某一省份的十日之内），所有人都必须遵照执行。不服从者将“视同逆命之寇”。官员人等若为那些主张“仍存明制，不随本朝制度”的人说项，亦将格杀勿论。在衣冠问题上，多尔衮采取的是一种不那么具有强制性，也较为宽松的态度；但他同时表明，即便在这个问题上，最后仍将颁定统一的政策。

55

可以肯定，使用上述语言的用意在于将剃发问题与处理谋叛的法律常用语对应起来。在《大清律例》中，“谋叛”归在“十恶”条款之下，列为第三项。而对这个范围广泛的罪项所作出的唯一澄清是：这指的是“谋背本国，潜从他国”。对于“谋叛”的处罚，则开列于《大清律例》的惩罚部分：所有参与阴谋者，不论主从，均一律斩首。罪犯的妻妾儿女则发配给有功官员之家为奴，其父母、兄弟和祖父母则流放二千里外。[10]尤其令人惊奇的是，削发令本身并未作为单独的条款或子目出现在《大清律例》或《大清会典》的任何一个版本中。也许，对于新政权

---

〔8〕《多尔衮摄政日记》（1645 年 6 月 22 日），转引自单士元：《清代起居注》，载《清代档案史料丛刊》，中华书局，第 4 卷（1979 年版）第 260 页。

〔9〕《清实录》，顺治朝第 17 卷第 7—8 页。

〔10〕薛允升：《读例存疑》，第 2 卷第 18 页，第 3 卷第 558 页。

的统治者们来说，不管他们推行这一法令的态度多么坚定，却仍希望把它留在正式成文的法律文本之外。对削发令的实行，或者将不涉及《大清律例》和《大清会典》，或者将以《大清律例》中关于谋叛的一般条款为依据——这些条款的绝大部分都是从以前各朝的律例中继承下来的，因而也具有更为深厚的合法性。

在满清征服中国的年代里，各地以抵制削发令为中心意象出现了许多可歌可泣的抵抗运动。在很多地方社区，要让人们团结起来，与其呼吁他们去效忠已经濒临灭亡的明朝政治秩序，毋宁召唤他们以抵制剃光前额来表现出捍卫自身文化尊严的决心。发生于长江流域的那些闻名天下的抵抗事件，显示了在公众心目中削发问题与人的自尊之间存在着强有力的联系。[11]我们同样可以看到，这个文化的焦着点对于满洲入侵者也有着重要意义，促使他们在武力的使用上直指抵抗运动最顽固的中心。这样一来，削发令又成了一项极为精明的行动：与其让那种不温不火对待新政权的消极态度得到滋养生长，毋宁让这种抵抗一下子爆发出来而迅速予以荡平。

可是，挑战削发令的个案在已被征服的省份不断被查获，对此又应当如何看待？满人征服者在处置各地蓄发者时表现出的狂热与残忍表明，他们相信，若稍稍放松对削发令的执行，便可能酿成民众的抵抗运动。削发令因而便成了衡量官员们对于为新政权服务热衷到何种程度的一把尺子。在下面的这些案子里，几个单独个人纯因偶然因素而被发现有偏离法令的行为。这些案子表明，满人征服者不仅极注意要在普通臣民中统一发式，也下 56

〔11〕 魏斐德：《地方主义与清征服江南时期的效忠思想：江阴的悲剧》，载魏斐德和格兰特（Carol Grant）编：《中国帝制晚期的冲突与控制》（*Conflict and Control in Late Imperial China*），加利福尼亚大学出版社 1975 年版，第 43—85 页。

了很大决心促使官员们顺从地为新政权服务。从这些事件中，可以让人感觉到清朝初年因削发令而产生的那种肃杀血腥的气氛。时至1768年，难道满人因汉人违反削发令而绷紧的神经就会完全松弛下来了吗？在一般民众中——按照“种族记忆”理论设想——每当到了要剃头的时候，父辈也许偶尔仍会向儿辈提及当年这件事曾有过的灭族危险？

儒生的方巾 时届1647年3月上旬，去满族征服者大规模入侵华北、占领北京已有三年。[12]即便已是残冬，遥远的西北仍然干燥阴冷。汉军旗人出身的甘肃巡抚张尚刚刚接获北京要他外出巡视的敕谕。3月4日，他到达了位于长城内的边城永昌城外。县学的所有生员都跪在尘土飞扬的道路两旁迎候他。张巡抚骑在马背上，颇为满意地注意到每个学子都戴着满族风格的暖帽。然而，正如他后来所奏报的那样：

> 中有一人，臣默窥其蓄发。及至公署，随唤通学进试，亲自去帽验看。本生吕可兴，果然全发未剃。

张尚大怒，命令地方官员对此进行调查。他们报告说，根据张尚的命令，关于削发令的告示曾在这一地区广泛张贴，因而这个不幸被捉住的武生员吕可兴虽来自农村，却实在是没有什么借口可寻的。张尚将吕系狱，并上奏皇帝，要求将他“立刻枭首，已彰国法”。皇帝下诏曰（可以设想，这是由严厉的多尔衮代笔的）：

> 吕可兴即就彼正法。这不剃头的该管，地方官并家长、乡约地保、邻佑，应得罪名，又有成例，如何不遵？

57

〔12〕 这一段故事引自《刑科题本·蓄发》，第0004部分。

着察奏再遏行申饬该部知道。钦此。

结果，吕可兴未经剃发的头颅被砍下，公开示众。吕氏家长与当地保头及邻居亦受到廷杖的惩处。当地知县则被罚了三个月的薪俸。

市场上的骚动 同年晚些时候，在离湖北省省会武昌不远的华中商镇余镇，发生了一场小小的风波。[13]一个名叫郭尚贤的农夫来到了镇上卖鸡，因区区小事而肝火中烧，与人发生了口角。有人召来了兵丁。对郭来说很不巧的是，兵丁发现他前额的头发已有寸把长了，便把他抓了起来。兵丁又在他身上找到了一张有某个姓尹的人签过字的纸条，而当地一个已经死去的盗贼正好也姓尹。郭农夫因被疑为贼党而带到了县衙门。在那里，事情很快就搞清楚了，纸条原来是郭农夫的尹姓地主所写，并没有什么特别的意义。审理此案的是汉阳府通判、代知县章文登，他显然没有把郭农夫蓄留头发当作什么大事，因而把他释放了。可是，郭不久又因头发的事再次被镇上的差官逮捕，并又被送到了县衙门。这一次，章文登为他剃了头，然后又像上次那样释放了他。然而，那个差官也许是为了谋求升迁，不肯让事情就此平息下去。他直接向省里告了一状，不仅针对主犯郭农夫，还将矛头指向了章通判，说他“包庇叛逆”。

省里的按察使重新把郭抓了起来，并把他及镇上的差官和章通判带到一起当面对质。结果，按察使发现这个案子确实是判得过于宽大了。不仅郭农夫和章通判，就连尹姓地主和郭的邻居们，也都统统应该受到惩罚。然而，他又认为，应当把有

---

[13] 发生在湖北汉川县的这一事件系引自《刑科题本·蓄发》，第469卷第7页（1648年2月28日）；第469卷第16页（1648年，具体日期不详）。

意蓄发的行为（就像长江下游一些城市蓄意抗命的义兵们的所作所为）同无意中忽略及时剃头区分开来。他提议，对郭农夫应在责打后予以开释。

这一温和的判决被湖广钦差巡抚所推翻。在签署意见时，巡抚指出，削发令早已经三令五申。郭农夫只是一个无知的乡巴佬，但他的作为却使自己一再因同一罪名被捕。为什么没有把他当作一个惩一儆百的例子呢？他只是在事情败露之后才被迫剃了头，显然是故意再犯。至于章通判，他未能控制住一个蓄意反抗的臣民的行为，这已是不可原谅的了；更有甚者，当此人被捕后，章通判先是对此案姑息因循，而后又纵容他"将发顿削"，从而销毁了他头发长短的证据。皇帝批准了更为严厉的处置决定：郭农夫予以斩首，章通判予以革职。结果，巡抚又奏报道，郭农夫已在狱中因病死亡，此为"天刑……信王法之丝毫不爽也"。

58

满清征服中国的最初几年是危险的。这不仅仅对那些献身成仁的烈士们来说是如此，任何人——不管是出于懒惰还是因为无知——只要未能达到新政权对于发式具有象征意义的规定，便都会受到制裁。这些人并不是效忠明朝的激进分子——在大多数情况下，他们是因为某个偶然机会而被逮住的个人。而每当有一个"逆叛之徒"被正法时，至少也会有一个官员相应地受到纪律制裁。压力便由此而产生了。在这片已被征服的土地上，即便是在最为偏远的角落，对于政治犯罪的容忍也可能意味着某人为官生涯的终结。这样的做法，不仅使得汉人百姓，也使得主管他们的汉人官员，都必须要对不彻底执行削发令的行为承担责任。削发令本身由此成了满清皇帝用来测试臣民的一块试金石。

头发，羞耻与归顺　在早期的削发案件中，蓄留辫子本身从未成为满人强制施行的目标。这似乎是由满人与汉人两方

面的态度所决定的。削发令一旦公布后，征服者便立即将注意力集中到剃光前额的问题上，而忠于前朝的汉人对这一点的抵抗也最为顽固。个中原因，显然是由于前额削发比之背后蓄辫包含着更大的耻辱。当时人也许曾由削发而联想到阉割——这上面并没有直接的证据——因为在旧体制下，男子的人格（也是男子社会上层人士的地位）是以精心蓄留的长发为象征的。具有讽刺意味的是，那些在满族勇士看来意味着阳刚之气的东西，在汉人的眼里却是娇弱妇道的象征。更有可能的是，如果艾德蒙·李奇关于头发礼仪性意义的说法是对的，满人的削发便是一种自制战胜放纵的象征。[14]还有一种在当时即为儒生们所接受的更为稳妥的解释是，损伤受之于父母的发肤是一种亵渎。[15]关于汉人抵抗前额剃发行为的另一个解释，则在于剃发在历史上同耻辱和惩罚的联系。例如，在公元前三世纪的一部刑典中，便将剃发（包括剃去头发与胡子）同纹面、残肢并列一起，作为对于奴仆与已定罪犯人的羞辱。剃发的这种涵义很可能贯穿中国整个帝制时期而一直存在下来。[16]在清代，让已

59

---

〔14〕 艾德蒙·李奇（Edmund R. Leach）认为："从礼仪上来说，长发表示不受限制的性征；短发、或部分剃发，或紧紧扎住的头发表示受到限制的性征；完全剃光的头表示独身生活。"李奇为使这个观点更为合理，征引了十七世纪英国在这个问题上的精神病专家查尔斯·伯格（Charles Berg）的看法：骑士们蓄长发，性征突出，缺乏自我约束；而圆颅党人却留短发，性征受到限制，并有严格的自我行为约束。见李奇：《魔法般的头发》，载《皇家人类学研究所所刊》（*The Journal of the Royal Anthropological Institute*），第 88 期（1958 年）第 153—154 页。霍尔帕克（Chyristopher R. Hallpike）反对李奇将短发与性抑制联系起来的看法，但他自己的假设对头发与社会纪律关系的说法提供了有力的支持："剪发表示社会控制（在象征的意义上同社会控制有联系）。"《社会的头发》，载《人杂志》（*Man*），第 4 卷（1969 年）第 261 页。

〔15〕 魏斐德：《洪业》，第 646—650 页。

〔16〕 关于前三世纪的刑典，参见何四维（A. F. P. Hulsewe）：《秦律的遗迹》（*Remnants of Ch'in Law*），E. J. 布利尔出版社（荷兰莱登）1985 年版。我要感谢耶茨（Robin Yates）向我提及此书。

定罪犯人遵守剃发规定的问题也受到了关注。典狱长必须让所有待决人犯在秋决前保持剃光前额。对那些被流放的人犯，则每个季度都会对他们进行一次检查，以确保他们剃光自己的前额（但辫子问题却从未提及）。[17]

于是，汉人对于前额剃发的恐惧正好把满人对于削发令的强制推行集中到这一点上来；而从象征的意义上来说，蓄辫成了一个并不那么引起满人关注的问题。然而，当某人已经留起当局所要求的发式以后，除非割去他的辫子，便难以通过他的发式对当局提出突然并具有象征性意义的挑战（因为前额头发的生长是需要时间的）。很显然，要迫使别人因发式而卷入具有象征性意义的抗命，最容易的办法便是割去他的辫子。[18]再则，当某个人并非出于自愿而被别人割去辫子时，他的心中又会作何感想？由于别人的行动，他的全家却陷入了被政府满门抄斩的危险境地！当我们试图对1768年人们为什么对割辫的妖党术士怀有那么大的恐惧作出解释时，不能排斥这种焦虑所起的作用。然而，迄至妖术大恐慌爆发之时，作为削发令要求之一的蓄留辫子，其实一直远不如剃光前额那么重要。

弘历面对谋叛

弘历的盛世，看上去离那些血腥的日子已相去甚远。如果剪人发辫确实是一种谋叛的行为，亦即是对满人统治地位的一种象征性的反抗，那么，这是一件无论是北京或省里的官员们都不愿公开与之发生对抗的事情。那些种族间充满仇恨的日子不是已经为一个平静和谐的大一统帝国所取代了吗？与这种情

---

〔17〕 赵舒翘：《提牢备考》（1893年版），第2卷第6页。

〔18〕 有过这样的事：反清志士强行割断遵从满清法令的农民的发辫。参见魏斐德：《洪业》，第765页注，第807页。

绪相适应，在叫魂危机发生的头六个星期里，弘历在与各省官员的秘密通信来往中没有一处提到剃发这件事。他所一再提及的只是妖术问题。在这个大一统帝国，这是一个不管由谁担任统治者都会遇到的古老问题。然而，剃发问题决不会长久地被埋没。到一定的时候，皇帝的另一副面孔也会展现出来：在对其外来异己性质的象征性挑战面前，这个外来人的政权从来便是极为敏感的。

满清统治者所使用的语言，既表现了大一统帝国宽广的普世主义，又反映了他们作为少数种族狭隘的防卫心理。身为一个统治着庞大帝国的少数种族，满清朝廷必须两者兼备——既必须从普世主义的角度又必须从种族的角度来表现出自己高人一等的优越性。要解决满清政权所面临的基本问题，两者都是必不可少的。他们既需要以具有合法性的皇族身份来统治这个大帝国，同时也需要维护征服者精英层本身的凝聚力与活力。作为大一统帝国的统治者，他们权力的基础并不在于自己的种族特性，而在于德行与文化上为人普遍接受的规范。但是，要作为一个握有权力的少数种族而生存下去，他们自己的种族特性不仅需要得到保护，还需要受到颂扬。弘历相信，正是由于满人可贵的种族传统，他们其实能比汉人更好地统治中国，也特别有资格将儒家的道德箴言融入帝国的统治之中。满清朝廷因而需要两个展现言辞的舞台，一个用于表现政权的普遍性，另一个则用于捍卫政权的种族特性。然而，谋叛的行为却使满清朝廷面临微妙的选择。谋叛者对于满清王朝提出的挑战往往会突出种族问题，强调因为满人是外来人，他们的统治也就是不合法的。因此，谋叛的案子并没有为颂扬满人特性提供一个特别有利的舞台。

60

弘历的风格，是尚武的满人种族特性与普世主义文化的一种不太和谐的混合物。他希望将满族特性变为帝国机制的一个

有机组成部分。君权既要成为满人文化完整性的保护者，又要成为多种族霸权的一种象征，其正当性则应通过普遍性的儒家言辞得到证明。[19]作为满族德行的捍卫者，弘历采用的方法有二：第一，他要在种族问题的真正细节或只具有象征意义的小处均让汉族文人感到惊恐不安；第二，他要通过向自己的满族同胞宣讲本族尚武的传统和优越的品质，来激励起他们的种族意识。可是，一旦涉及到真正的谋叛阴谋事件时，再提及种族问题便不仅危险，甚至还带有刺激性。弘历处理乾隆十六、十七年间两个严重谋反事件时的态度便生动地表明，当他真的相信满清皇朝面临危险时，他会多么小心翼翼地对具有种族象征意义的问题——尤其是对极为棘手的削发问题——保持沉默。

伪稿案 当弘历年届四十，已是一个在位十六年的老练君主的时候，他遇到了一场危机，其根源十分复杂，以至于我们至今仍不能完全理解。1748年春天，他所钟爱的孝贤皇后去世了。同年，传来了征服四川金川土司之役用兵失利的消息，从而揭示了满清军事机制存在着无可质疑的弱点（弘历极为震怒，下令将两名最高级的官员斩首）。然后，在1751年，他像自己的皇祖父那样，以炫耀宏大的皇家仪态首次出发南巡。悲哀、沮丧、加上华丽浮夸，为他统治中的这个关节点带来了一种充满火药味的特殊气氛。应在这前后，弘历遭遇了他治下第一场煽动叛乱的严重危机。

61

这一危机包括两个不祥的事件，一个与上层文人有关，另一个牵涉到的则是普通百姓。但这两个事件在时间上可疑地接近。所谓“伪稿案”和马朝柱起义的相像之处，只在于这两个案子最终均未破获。然而，它们明显地向朝廷敲响了警钟，因而会使

〔19〕 参见柯娇燕（Pamela K. Crossley）的重要研究：《〈满洲源流考〉与满洲传统的形成》，载《亚洲研究杂志》，第46卷第4期（1987年），第761—790页。

人设想，当这两个事件发生时，中国的社会与政治一定极不稳定，绝不可能处在历史上最为成功与繁荣的政权统治的中期。虽然没有任何证据表明这两个事件之间存有联系，但在弘历的心目中，两者却肯定是被连到了一起的。这两个事件结合在一起，动摇了弘历关于“外人统治”问题已得到了一劳永逸的解决的信心。在处理这两个事件中的任何一个时，弘历即便在秘密通信中也不敢无所顾忌地提及其中所涉及的种族问题。

那是在1751年8月，一份奇怪的文件引起了贵州一位地方驿传官员的注意。[20]这是一份据称由时任工部尚书的高级官员孙嘉淦（1683年生，1753年卒）所拟奏折的抄件。在其官僚生涯的早期，孙嘉淦即以敢于向弘历的父亲胤禛提出直谏（而胤禛则不落俗套地对之予以褒奖）并对官吏的不法行为提出尖刻的批评而闻名于世。云贵总督将这份在贵州发现的“奏折”上送北京。根据他的一份秘密报告，这份“奏折”中充满了“诬谤”与“虚捏”之语；在其末尾，甚至还有皇帝赞同的御批（而这是完全不合情理的）。在此后的几个星期里，皇帝又接到了来自大清帝国相距甚远的不同地方的许多报告，在那里出现了其他的抄件。到年底，搜寻“伪稿”始作俑者的大网已在全国张开。数以千计的人被捕入狱。令人吃惊的是，近在京师的学衙，远至西南边疆，伪稿抄件均有发现。因拥有或转抄伪稿而受到指控的人，则从高级的省级官员到商人、僧道、绅士无所不包，甚至还有旗人。逼供产生了许多虚假的线索，但最后，江西巡抚于1753年1月宣布将一个名叫卢鲁生的千总逮捕归案。不久，军机处的一个审议庭便宣布他 62

〔20〕 陈东林、徐怀宝：《乾隆朝一起特殊文字狱：伪孙嘉淦奏稿案考述》，载《故宫博物院院刊》，1984年第1期，第3—10页。关于这一案子的文件，在不同卷宗下收藏于北京第一历史档案馆。

即是该案正犯，在卢被凌迟处死后，弘历便宣布此案已经结案。然而，漏洞百出的证据以及"正犯"的匆匆就刑，使这个案件的"解决"充满疑点。可是，伪"奏稿"的实质内容及其广泛传播，却为我们理解弘历在谋叛问题上的困惑提供了线索。

到那个时候，虽然连"街上的脚夫"都知道伪稿中写的是些什么了，[21]它的抄件却未能保存下来。弘历对所有被发现的抄件进行了彻底的焚毁，甚至连军机处的档案中都没有一份抄件留档存底。对弘历来说，伪稿的内容一定是太羞辱而太难以容忍了。其他有关的证据表明，这份"奏稿"列举了"五不解十大过"，对弘历本人及与他接近的官员们进行了严厉的个人攻击。它似乎也间接提及了因弘历的首次南巡而带给各地的沉重财政负担。它可能还抨击了弘历对几位高级官员，特别是对汉军旗人出身的将领张广泗的严厉处置——1749年，张因为在征伐金川之役中"处置乖张"而与另一大臣纳亲同被斩首。最后，马朝柱一案（对此我在下面还要讨论）的证据表明，它甚至还对满清皇朝的合法性提出了非难。[22]可以肯定，弘历在追寻伪稿始作俑者，惩罚拥有或转抄伪稿者，以及有效地销毁伪稿的所有抄件上所表现出的极度愤怒，揭示了伪稿的抨击令他感到多么害怕。而这种恐惧的根源，决不仅仅在于由这个案件所表现出来的文人之中对于满清的广泛敌意。由弘历的性格特点所决定，他很快便怀疑到这是针对大清帝国的一项根深蒂固的阴谋的反映——伪稿案不仅同发生在他父亲统治时期的文人谋反事件有牵连，也与神秘的马朝柱事

---

〔21〕根据陈东林、徐怀宝所引述的一份档案文件，参见《乾隆朝一起特殊文字狱》，第9页。

〔22〕《清实录》，第414卷第14页，乾隆十七年五月九日。弘历发现，马朝柱宣言中的某些提法在"文气心思"上与伪奏稿相似。

件有联系。[23]

马朝柱谋反案 我们之所以设想伪稿案对于满人统治的合法性提出了质疑，这是因为，甚至连弘历也逐渐相信，这件事是同1752年春天露头的马朝柱公然反清的阴谋有关联的。[24]马朝柱事件是弘历首次遭遇以复明为号召的运动。为对付这一运动而采取的血腥报复行动，则成了弘历统治上半段后期一个耸人听闻的序幕。 63

据称，马朝柱本系农民，来自位于长江流域，坐落于湖北省会武昌下游约一百三十里处的蕲州。当他越过省界来到安徽西部时，受到了一个僧人的影响，并从那人那里（根据政府的调查）获得了一种自己将担当大任的幻想。马朝柱开始宣称，自己同居住于“西洋国”、以明室楚王后裔“幼主”为首的明朝遗族有联系。据说，被清廷打败的西南军阀吴三桂的后代也在西洋国居住，同时驻扎在那里的还有三万六千名兵丁。住在那里的还有李开花，这是一个在民间很有名的据说将来要做皇帝的人。还有一位“娘娘”（这是百姓用来称呼送子神祇的）也住在那里。马朝柱自称是西洋国的一位将军。他告诉自己的追随者们说，一种名为“遮天伞”的飞行器可以在几个时辰里把他的军队从西部的据点带到华中，而他们对于长江流域的进攻已是迫在眉睫了。[25]

---

〔23〕陈东林、徐怀宝：《乾隆朝一起特殊文字狱》，第4页。这一恶名昭彰的案子与一位湖南文人曾静有关。他于1728年曾阴谋推翻朝廷，但却为弘历的父亲赦免。弘历登基后，即将他凌迟处死。参见恒慕义：《清代名人录》，第747页；《清实录》，第9卷第10页。

〔24〕铃木中正：《乾隆十七年马朝柱的反清运动——中国民众的乌托邦运动的一例》，载《明清史国际学术讨论会论文集》，天津人民出版社1982年版，第698—714页。

〔25〕以现在收藏于台北故宫博物院军机处档案中的许多“供词”为依据，铃木中正为马朝柱事件描绘了这幅图画。在北京第一历史档案馆，我也曾看到过关于这一事件的许多文件。

当警惕的官员们在武昌东北大约二百四十里处的罗田县东面山中发现了新铸的刀剑及号召反叛的檄文时，所有这一切都暴露了出来。这个贫穷困苦的地区，恰好座落在高度商业化的中心地区以外，在那里定居的人们靠着刀耕火种的原始农业勉强为生。虽然马朝柱本人脱逃，但他的许多部众，包括他的一些亲戚却都被捉拿归案。在武昌的监狱里关押着人数众多的要犯，以至于当局因为害怕这会引起公众的骚动，不大愿意同时对他们进行审判。然而，弘历下令，审判应照常进行。[26]

罗田县的发现使弘历为之震惊。他下达谕旨，将先前未对马朝柱一伙进行镇压的罗田知县“即行正法”——在同类案子中，这种处罚是一种很少见的情况。[27]对马朝柱本人的疯狂追捕造成了数以百计的嫌疑犯被捕入狱，并将持续多年。然而，马朝柱却一直未被捉到（如果他这个人确实存在的话）。[28]到头来，正如同当局对于伪稿案主犯的狂暴追捕一样，马朝柱案件显然令弘历相信，清廷已成为一场大阴谋的目标。

毫无疑问，罗田县那些阴谋造反的人是将满人当作外来者看待的，因为他们对满清削发令的违反是蓄意的。根据两个曾经“受诱惑”而变卖土地加入马朝柱一伙的人的供词，当人们进入马朝柱的据点“天堂寨”时，要用嘴舔血（这是为了表明他们会忠诚于自己的誓言），也要吞服纸符。同时，他们还让

64

〔26〕《清实录》，第413卷第19页。

〔27〕《清实录》，第414卷第2页。当地知县曾报告说马朝柱等人均属“勤苦农民”，在山中谋生。考虑到官方为得到“供词”而使用的手段，我们对这种说法不能完全置之不顾。对此，本书以下还有进一步论述。

〔28〕在北京故宫档案中，我接触到了一份行省官员给皇帝的奏折，标明的日期则是17年以后，内称，仍未发现马朝柱的踪迹。很显然，这样的奏折是每年都要提交的。《刑科史书》，第2771卷，乾隆三十四年三月五日。

自己的头发任意生长，并不再剃光前额。[29]然而，弘历的反应却在措辞上极为谨慎，不管这些人对盛世构成的威胁令他多么不快和震惊，他却始终用一种带有普遍性的标准来对待这种威胁，强调这些谋反者只是在造一个大一统皇朝的反，而不是在反对一个外来人的政权。在不得不承认这里存在着削发问题时，他有意突出的是谋反者冒犯了“列祖列宗”：

> 我大清百余年，深仁厚泽，不意竟有此等覆载不容之枭，獐麅蝮虺，潜毒一至于此。[30]

值得注意的是，即便在弘历与行省官员的秘密通信中——更不必说在公开的诏谕中了——他却从未提及巡抚报告中关于谋反者对于削发令的违抗。

然而，弘历极度愤怒的反应却不可避免地将他的内心世界暴露了出来。他下令，对那些被捕的疑犯要“备极严刑”，但暂时又不要处死他们，以便获得他们的供词。[31]甚至在同高级官员的秘密通信中，他也明显地希望避免提及种族问题。看来弘历刻意保守秘密的主要动机是为了不使公众的信念受到动摇。他写道，虽然这些微不足道的叛逆之徒本来“不足为虑”，但因为“星星之火，可以燎原”，对他们仍需迅速地予以弹压。而对这一案子本身的情况（他在这里指的是这一案子的反清象征性意义）则必须予以保密。[32]不管是在公开或私下的场合，

---

〔29〕《朱批奏折》，第836卷第1号，乾隆十七年四月八日（永常）。湖广总督永常在奏折中似乎是在直接引用供词。无论是审讯者还是永常本人，都不至于故意在供词中加入这些言辞。相反，在一般情况下，地方官吏常常会对直接向满人统治提出挑战的证据持大事化小的态度。

〔30〕《清实录》，第414卷第14页，乾隆十七年五月九日。

〔31〕《清实录》，第414卷第14页，乾隆十七年五月九日。

〔32〕《清实录》，第413卷第9—12页。

任何人若提及剃发一事，便都是在自寻麻烦。

在这里，我们第一次遇到了我所谓的“恐慌因素”：弘历其实相信，百姓大众是轻信的，一有政治危机或天下大乱的迹象，他们就会惊恐万状，作出暴力的反应。在我们的故事中，弘历的这种信念一而再、再而三地表现出来，并决定了他那种只要有可能便避免承认存在着谋反与妖术的政策。这种信念甚至还影响到了官方内部文件所使用的语言——似乎仅仅提及某一罪恶便会在实际生活中造成这一罪恶的发生。于是，作为一种常规，这也意味着即便是对那些最不寻常的威胁，也不能不用最寻常的语言来加以描述。如果我们可以从弘历的恐惧中判断出公众的情绪的话，则我们不能不说，这种情绪是变化多端极不稳定的。在 1768 年妖术大恐慌发生的过程中，弘历的恐惧或多或少地始终存在。在我看来，这就是为什么在妖术大恐慌初起时，弘历甚至在与清廷高级官员的秘密通信中也避免提及削发令遭违反一事的原因所在。

不论是在处理伪稿案还是在对付马朝柱起义时，弘历都没有提及种族问题。尽管富有挑衅性的剃发问题在这两个事件中都出现了，但弘历在处理它们时的最初动向却与处理 1768 年叫魂危机时非常相似：他知道，不管“种族层次”的问题对于征服者政权的生存有多么重要，对此却只能经由其他的场合来处理。那样的一个场合很快便为弘历抓到了，那就是文字狱：通过揪住他所谓文人们影射攻击“满人根基”的种种文字上的偏差，而对他们大开杀戒。到十八世纪七十年代，这更成为他在全国范围内使用的一种手段。弘历对于剃发一类公然威胁到满人统治的问题固然不愿公开提及，但在对充其量只是对满人名誉造成了微不足道损伤的文字表达问题上，他却是一触即跳。在涉及种族时，甚至某种几乎完全让人觉察不到的文字偏差，也会让一个文人丧命。同那些有可能造成群众性骚乱的大

规模谋反案件相比较，弘历在处理文字狱时可以随心所欲地掌握事件的范围与节奏。在对付此类“谋叛”案件时，他尽可以大声颂扬满人的种族尊严，却不必担心因此会引发出什么意外。

文字狱的预兆 我们刚刚叙述过的这些事件过去仅仅三年，弘历便看到了通过言辞而大兴文字狱的有用之处。1755年，汉人学者胡中藻被指控利用诗作煽动对满人的种族仇恨（即便在当时，这看上去也显得是在强词夺理）。胡中藻是已故大学士鄂尔泰（鄂是弘历从他父亲那里继承下来的两个大学士之一）的门生与派系中的骨干成员，并与鄂尔泰的侄子鄂昌常有诗文往来应酬。弘历对于胡中藻的凶猛攻击（说他“尚有人心者乎?”），曾被认为是对于官场派系活动的一种抨击。[33]然而，这个案子让我感到惊奇之处在于：弘历大骂胡中藻“诬谤满人”，又严斥鄂昌的行为使他不配当一个满人，并把这两者联系到了一起。这就说明，只有把胡鄂案件的两个方面放在一起考察，才能理解这个案子的意义所在：在弘历的认识中，谋叛与汉化其实只不过是同一威胁的两个不同侧面而已。[34]

在对鄂昌矫揉造作的诗文予以痛斥时，弘历极为愤怒地写道：“满洲风俗，素以尊君亲上、朴诚忠敬为根本，而骑射之外，一切玩物丧志之事，皆无所渐染。”但是，弘历宣称，近来因与汉人文化的接触，已使得很多满人因能在诗文上故作风雅而自得其乐，而这对于他们的品质是极为有害的。先时，满人虽“未经读书”，却懂得“尊君敬上之大义”。尽管孔门儒生亦通过诗书传学，但他们也将忠孝之道视为上德。如果读书 66

---

〔33〕 萧一山：《清代通史》（五卷本），商务印书馆（台北）1967年版，第2卷第17—18页。方超英亦持同样看法，见恒慕义：《清代名人录》，鄂尔泰条。

〔34〕 胡中藻的厄运是于1755年4月23日在一次高级法庭官员极不平常的会议上宣布的。弘历的诏谕（公开发表的那份）记载于《清实录》，第484卷第17页。

只知“剽窃浮华”而“不知敦本务实之道”，则这种学问又有何用？弘历因而警告道，他将对数典忘祖的满人予以惩罚，并将严禁他们与汉人发生诗文上的应酬往来。[35]如果要对弘历的警告发表评论，则可以说，这种警告也许确实对当时的朋党活动起了某种抑制作用，因为满汉官员之间的诗文应酬是文人结为朋党的主要途径之一。可是，我们也不能忽视这里所包含的一个具有实质性意义的信息，那就是，它同谋叛与汉化是有关联的。

由汉化带来的腐化

既勇敢又富有生气，既诚实又不吝豪华，这就是满族上层人士宣称自己作为征服者而具有的美德，也是经精心加工后征服者在被征服者心目中应有的形象。这些品质不仅在作战中是制胜的因素，而且也适用于统治这个被败亡的明朝搞得一团糟的大帝国。然而，为了要统治这个大帝国，满人却又不能不借用汉人的制度并获得汉人的协助，这就又从一开始便使得上面这种似乎无懈可击的说法产生了漏洞。

在满人还没有越过长城之时，满人贵族的内部斗争便促使满清朝廷采纳汉人施政及中央集权的种种措施。在那以后，为了赋予征服者的政权以一种上承天命的合法性，使其以天命继承者的身份出现，满清朝廷需要对官化的儒家意识形态予以推广——根据这种意识形态，合法性统治的基础在于德行而非种族特性。但与此同时，它又必须保持满族本身的特质。征服者没有与被征服者同处，也没有被腐化，这一点必须保持下去。

〔35〕萧一山：《清代通史》，第2卷第21页。

但在这样的情况下，征服者又怎能将一种异质文化与他们自己的文化嫁接在一起呢？这是一个无法解决的难题。如果我们进一步考虑到，满人还必须“进入到”汉人的世界中去（更不必说享受其中的乐趣了），那么，我们对十八世纪满人所面临的问题便开始有所了解了。对于弘历来说，谋反与汉化是互有关联的危险。然而，汉化的危险更为隐蔽，因而也可能会使他产生更大的焦虑。对于满族上层人士来说，乾隆时期（1736—1796）是一个痛苦的转折时期。他们面临的汉化威胁比之以往任何时候都更为明显——但却还没有明显到无论做什么都已无法使之改变的地步了。

67

八旗精英

当弘历在位在时间上达到中点时，他在一个统治全国的少数种族集团中高踞于权力的顶端。但这个集团本身并非铁板一块。在一小批上层精英与大批穷困群众之间，已经出现了分裂。那个于 1644 年征服了中国的军事群体是由三个部分组成的：除了满人以外，还有在满人入关前便已降服他们并加入了八旗组织的居住关外的汉人，以及同满人结盟的蒙古部落。在这个拥有三十四万七千名男子以及他们的家庭成员的群体中，满人本身只占大约百分之十六。到十八世纪二十年代，这一群体中体格强健的男人的数目几乎增加了一倍，而满人则大约占其中的百分之二十三。[36]在帝国的总人口中，这只是一个很不起眼的少数（连同他们的家属在内，到十八世纪中叶可能仍少于人口总数的百分之一）。虽然他们中有数千人担任着收入丰

〔36〕 这些数字来自具有权威性的资料，亦即清廷的内部文件。安双成：《顺康雍三朝八旗丁额浅析》，载《历史档案》，第 10 卷第 2 期（1983 年），第 100—103 页。

厚的文武官职，但大多数人则陷于“贫穷、负债与失业”的境地。[37]那些专门留给他们的土地，此刻大部分已落到了汉人土地经营者的控制之下。旗人自己则几乎全部居住在位于都市的兵营里，而在那里，那些禁止他们与周围汉人通婚的法令正日益失去效用。在军事技能不断衰退的同时，征服者上层人士的文化特征——尤其是他们的满语能力——也日益退化。[38]对于普通旗人来说，他们既缺乏一种建立在坚实经济基础之上的自我尊严，又没有由军事威胁而带来的促人清醒的挑战，几乎再没有什么东西可以让他们用来支撑自己作为征服民族的骄傲了。然而，对于弘历来说，弘扬满族的骄傲却是一个极为紧迫的问题。他显然知道，要保持自己对于官僚体制的影响力——更不必说要保持自身政权对于被征服的汉人的控制了——就必须以满人能够继续维护自身的种族特征为前提。在这个满人正68 在被汉化的时代，弘历成了满族语言和价值观念的积极倡导者，尽管如此，同时他也是中国文化的热烈拥护者。[39]

要同时完成这两项任务，看上去似乎毫无希望。但是，这却是任何一个统治王朝——不管是由本族人或外来人所建立的——都必须要做到的。领导统治一个国家同官僚们日常管理一个国家是不同的。正是这一点，将征服者与成千上万管理国家的文职官僚区分了开来。要作为一个统治者集团生存下去，征服者必须保持自己先前的活力和与众不同之处。然而，为了将文职官僚带入征服者的阵营，同一征服者又必须以儒家文化合法分享者的面目出现。要将排他性与汉化完全孤立区分

---

〔37〕 韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第141页。

〔38〕 在北京的旗人中，蒙古语也渐渐不被使用——1765年，弘历愤怒地发现，国子监的“蒙古教习”居然不能说蒙古语。《清实录》，第737卷第18页，乾隆三十年五月二十八日。

〔39〕 韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》，第18页。

开来是不可想象的。这就是弘历作为满族首领，同时也作为大一统中华帝国皇帝所面临的两难处境。对他来说，如何将这两个角色合为一体是一件头等大事。他统治下的政治史正是从这里开始发生的。

文化的传播

弘历在表达自己对于满人素质退化的恐惧时，一般来说，会讲到他们正在失去些什么（如武功、文化资源及个人品质，等等）；但同时，他在讲到这些时也会表露出对腐化堕落的汉人上层分子的蔑视，并担心满人会向他们看齐。旗人应当在勇气、俭朴、坚毅等方面成为具有超高水准的典范，而这种水准应是任何汉人（甚至包括那些其先辈早在满人征服中国前就已开始为其服役的汉军旗人）所难以想象的。然而，一个接一个的事例却向弘历表明，那些旧日的美德正在渐渐褪色。

一个出身显赫的满人武弁通过与兵部书役的小心勾搭，向那些颇有野心的旗人出售官位。弘历把他当作一个例子问道："我满洲中，岂有此臣仆？"而更令他感到厌恶的是，满人中竟有人会刻意寻求这种舒适的职位：

> 朕前令八旗人员，简用外任，原以为伊等克受满洲淳朴素风，共知自爱。且人材弓马，均有可观，足为外省绿营表率，并非仅为伊等疏通进用之途。

弘历强调，再不能对于满人中的无赖之徒表现出特别的仁慈了。在本朝初年那个伟大的时代，道德水准要高得多，这样的人似乎还值得改造。但随着满人人口数目的增加，他们中的许多人已"渐染恶习，浮靡嚣薄，殊失国初浑厚之风"。这些

69

人“希图安便”，已经“几与汉人无异”。[40]

一个甚至更令人震惊的案子，发生在一位临时服役于绿营的旗人身上。这个旗人未能平息一场地方叛乱，又不愿面对制裁，便悬梁自尽了。皇帝为之大怒。他宣布，录用满族人于绿营，是因为他们骑射精进，也因为需要依靠他们“整顿绿营庸劣之习”。[41]这个自杀的人，“身系满洲世仆”，他本来应该带兵平息地方上的叛乱，即使因此殉职亦在所不惜：

> 即偶因拒捕致伤，虽非阵亡可比，朕亦必念其因公身殒，格外加恩。似此畏惧自缢，究属一死。……满洲世仆内，又岂应有此庸劣之人乎？此风甚陋。着通行晓谕各省绿旗满洲官员，嗣后凡一切事务，惟勇往奋勉，以蕲复满洲旧习，痛戒懦弱怯惧之风。

在弘历看来，满人的堕落从他们的语言能力上颇为不祥地表现出来。除了朝中使用双语的规定外（据此，一定等级以上的文件均需由译馆译成满文），一个更为广泛的假设前提是，旗人对于自身语言传统的掌握应当如同对于骑射功夫一样娴熟。满语是大清朝在中亚地区权力的象征。如果边防卫所的满人丧失了自己的“文化传统”，他们就会受到穆斯林回民与廓尔喀部落的嘲笑。可是，不论是在内地还是在边防卫所，满人的语言水准正在急遽下降。地方上的一位八旗总兵就曾为所在行省用满文写就的文件中充满文法与用词的

---

〔40〕《清实录》，第664卷第3、9页（1762年）。本案的主犯后被削去户籍，发配伊犁为奴。

〔41〕《清实录》，第685卷第1页（1763年）。弘历甚至还因皇族成员在北京与人酒后斗殴的“卑鄙”行为而感到“有沾宗室”。《清实录》，第694卷第16页（1763年）。

混乱而发出哀叹。虽然满文是“旗人根本”，但他们的写作中却是“错中添错”。[42]这种腐化甚至也在满人家园内部扩散开来。有一次，弘历发怒道，在满洲任职的官员本来主要是应以满文来撰写奏折的，但他们却只是使用汉文。“如所奏之事太繁，清字不能尽意，必须汉文者，亦应兼缮清文。”弘历因而指责这些满人“竟染汉人习气，有失满洲旧风”。在他看来，虽然目前满文也许还不能完全满足政府治国的全部需要，但它却是测试满人文化完整性的一把尺子。[43]

70

弘历很自然地将自己推出来作为一个榜样。他从不放过任何一个机会，来纠正某一翻译上的错误，或直接用满语向某一候选官员提问。对于有关军事事务的满文诏谕的汉文译文，弘历极为挑剔。准噶尔之役编年史的编撰者在处理译文时过于自由发挥，使满文原文“意义尽失”，便受到了弘历的严厉申斥。在这个问题上，弘历对于忠实于满文原文的强调，当然不是为了卖弄学问，而更是将之当作驱邪护身的一种法宝。[44]

除了具有驱邪护身的力量外，在敏感的国家事务，尤其是军事事务上，满语还可作为机密语言使用。1767 年，弘历派遣为自己所信任的皇族成员福灵安（弘历的连襟福恒的长子）就远征缅甸之役停滞不前之事进行调查。福灵安送回的奏折系用满文写成，揭露了此役统帅杨应琚和李时升的奏报全系“虚捏”。杨、李两人后来均被逮捕处死。在这里颇为重要的是，在一个以汉人统帅为调查目标的案子中，

---

〔42〕《清实录》，第 736 卷第 3 页（1765 年）。

〔43〕《清实录》，第 695 卷第 5 页（1763 年）。

〔44〕《清实录》，第 734 卷第 5 页（1765 年）。

使用满文为一个本来就相当机密的通讯体系又加上了一层保密因素。[45]

江南问题

既恐惧又不信任，既赞叹不已又满怀妒忌，这便是满人对于江南的看法，而叫魂危机正是由江南而起的。在这个“鱼米之乡”，繁荣兴旺的农业与勃勃发展的商业造就了优雅的气质和学术成就。北京大部分的粮食供应，是经由大运河从江南运来的。因此，几百年来，帝国的统治者们便发现，他们需要不断地同江南上层人士争夺那里多余的粮食。同样令北京统治者感到头痛的，是如何才能建立起对于江南倨傲不逊的上层学界的政治控制。江南的学界精英所期期以求的并不仅仅是在科举考试中占有一席之地或获得高官厚禄。如果有什么人能让一个满族人感到自己像粗鲁的外乡人，那就是江南文人。面对这个久已存在的江南问题，在处理这种爱恨交织的关系时，弘历以自己的方法表达了自己的看法。[46]凡在满族人眼里最具汉人特征的东西均以江南文化为中心：这里的文化最奢侈，最学究气，也最讲究艺术品

71

[45] 弘历讲到，他曾对杨应琚寄予极大的信任，但却从他奏折中的种种“不合之处”发现了问题。他担心的是，杨应琚因有疾在身而受到下属欺瞒。弘历因而派遣福灵安及一名御医，同往前方探查杨的身体状况。“降旨福灵安，就近亲赴军营，将彼处实在情形，查明具奏。”福灵安的调查显示，缅人确实蒙骗了杨应琚，并乘机侵入大清境界；而李时升的战报则完全是虚构的。弘历在自己的怀疑得到证实后，又加上了颇富色彩的一笔，以贬低福灵安所从事的侦查活动的重要性。杨的欺罔之言之败露，“实由天意昭彰”。先前并没有人对杨的行为提出指摘，而福灵安又故意等到回京后才当面作出报告，“朕复传旨询问，伊始将所知彼处实情，一一入告。此皆仰赖上苍默佑，启迪朕衷，得以先几烛其情伪，不致于贻误，并非因福灵安此奏折”。福灵安的奏折原系用满文写成，此刻又“俱着译发，并谕中外知之”。《清实录》，第781卷第18页，乾隆三十二年三月二十四日。

[46] 关于清初江南问题的讨论，参见魏斐德：《中国帝制晚期地方控制的演变》，载魏斐德和格兰特编：《中国帝制晚期的冲突与控制》，第9—13页。

位，但从满人古板严谨的观点来看，这里的文化也最腐败。正是因为江南文化有着种种非常吸引人的地方，它才对满人的价值观念——那种弘历喜欢想象的价值观念——构成了威胁。如果满人在中国文化面前失去自我的话，那么，正是江南文化对他们造成了最大的损害。

皇帝本人既为江南所吸引，又为江南所排斥。在访问江南后，弘历将江南精英文化的一部分移植到满人在承德的夏都，予以尊崇。但除了精巧与优雅外，江南也意味着堕落与汉化。江南颓废的文化正在葬送到那里就任的优秀官员们，不管他们本是旗人还是汉人。[47] 长江下游的社会既奢侈又腐化，如同糖果腐蚀牙齿一般腐蚀着人们的美德。大学士刘统勋的儿子刘墉（这当然是北方的一个好家族）在刚刚担任了一任江南学使后，于 1762 年就这个问题提出了一份措辞严峻的奏折。他对江南已经商业化的富绅在力量与影响上超出了政府控制能力的情况作了描述。“生监中滋事妄为者，府县官多所瞻顾，不加创艾。”官吏们“既畏刁民，又畏生监，兼畏胥吏”，结果使枉法的人得到开释，而官府则对极端的行为熟视无睹。由于地方上层人士势力强大，府县官吏为明哲保身，学会了对麻烦睁一眼闭一眼的精妙技巧。弘历批示道：刘墉“所奏实切中该省吏治恶习”。江南士民风尚本来便“浮靡喜事”，再加官吏姑息放纵，“遂致渐染日深”，达到了“牢不可破”的地步。

弘历接着写道：“近年封疆懈弛，直省中惟江南为甚，此固非刘墉一人之私言也。”两江总督尹继善和江苏巡抚陈宏谋便是不好的样板。这两人在这一地区任职时间最长（尹继善六

[47] 弘历喜欢向江南官员们指出，在进入江南这个高度腐化的环境“以前”，他们还都是有良知的官员。甚至连两江总督高晋这样深受信任的老臣，也受到过“实属昏聩糊涂”的苛责。《清实录》，第 751 卷第 6 页（1766 年）。

年，陈宏谋四年），但两人均以“无事为福”为信条。两人都有丰富的行政经验，但“上和下睦”已成为他们为官的习惯。72 再加“其下属又大半往年旧属”，他们已惯于为之文过饰非。上司对下属的监督极为松散，以至于那些贪官污吏敢于串通一气，“有意延搁公事”。尹、陈两人对这种混乱局面的形成难逃其咎。如果像他们这样的高官能身为表率，其下属又怎敢为非作歹？他们必须对“怠玩相沿如刘墉所奏”的官吏“据实参处”。如果他们只是以此来对付自己的政敌，则“更难逃朕洞察”。[48]

江南的堕落甚至侵蚀了诸如尹继善这样的满族中坚分子，更不必说像陈宏谋这样的汉族资深官僚了。江南的乌烟瘴气渗入了各个层次，从省级大员到县级官员，无不为之波及。为使官员们避免受到地方影响而设计的回避制度，也难以抵制在道德风气败坏的长江下游地区长期为官而受到的侵蚀。如果说，江南文化对满人来说是一个陷阱，那么，素质本来就差一些的汉族官吏（甚至是最优秀的汉族官吏）就更容易受到感染了。放纵、任人唯亲、事不关己高高挂起、小心翼翼以及优柔寡断，等等，所有这一切都造成了官员们在与皇帝的通讯中战战兢兢、谎话连篇。这就是对满清政权的完美健全构成了威胁的江南陋习。当我们对1768年官吏们在皇帝反妖术运动的巨大压力下的所作所为进行考察时，就会对这些陋习有更多的了解。

弘历在江南问题上的恐惧，又将满人被汉化的问题与他作为皇帝的一个更常见的忧虑——行政机构效率下降的问题——联系在一起。到弘历统治中期，从他的言论中似乎透出了一种直接的预感：被汉化的满人与腐败的汉人官吏正在携手使大清

---

[48]《清实录》，第670卷第5页（1762年）。

帝国走上王朝没落的下坡路。叫魂危机为弘历同这种焦虑对抗提供了一个内涵丰富的机会与环境。弘历可以用极为轻蔑的语言为那些威胁到或背叛了满人文化特性的人打上记号，以此来廓清并捍卫这种文化特性。他也可以揭露江南那些行为丑陋、倒行逆施的精英——亦即南方的妖党术士，通过对他们的镇压来去除江南文化的堕落腐败。[49]但就在这个当口，妖术之风却正要越出它在江南的发源地，在全国范围内爆发出来。

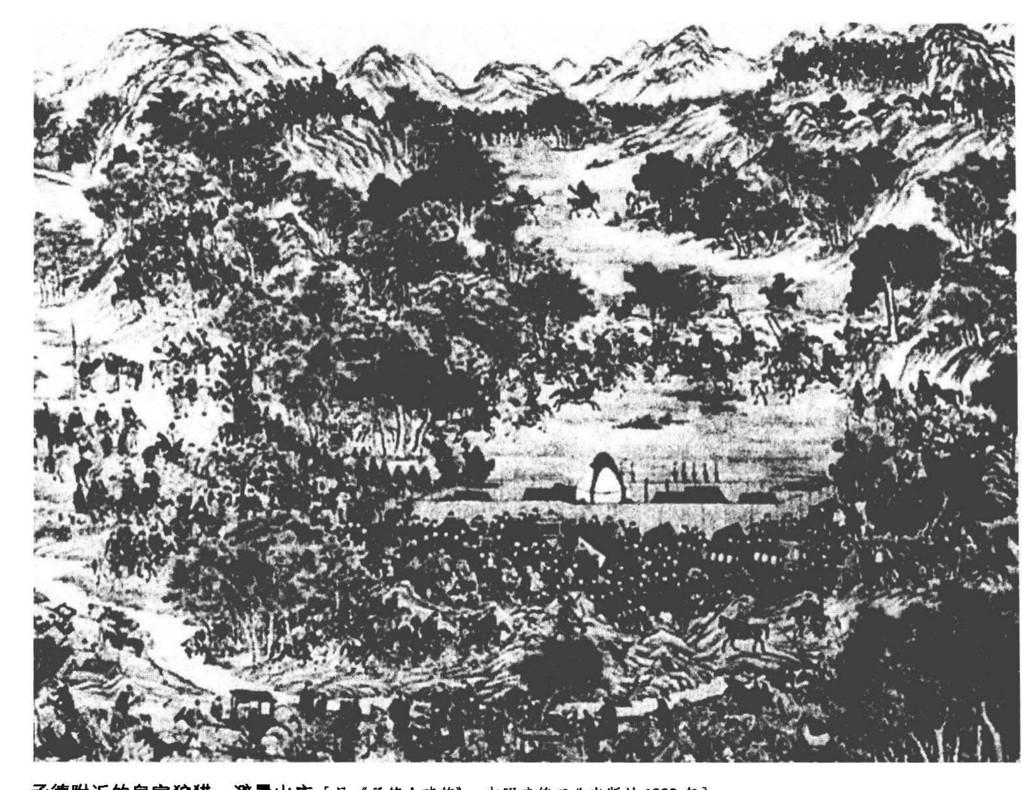
---

〔49〕 仍然存在的一个令人难以解释的问题是，弘历对于汉文化的“真实”看法究竟是什么？他是一个热衷于中国艺术的鉴赏家，是汉文诗词的多产作家（不管这些诗词是他本人的作品或是他人的代笔），是浙江式亭台楼阁的模仿修建者，也是博大精深的中国学术的庇护人。难道对江南的腐化咬牙切齿到这种地步的，就是这同一个弘历吗？也许，可以简单地将这一切归咎于他的虚伪。但我认为，真正的答案并不在此。弘历的身份是双重的：他既以中国的礼仪方式担当着一个大一统帝国的君主，同时又是一个少数民族征服者集团的首领。这里可以使人联想到，当一个美国总统候选人进入白宫后，他便立即会发现，自己必须越出那个使他竞选成功的派别的利益，而以“全体人民的总统”的面目出现。当他的言辞变得越来越超脱的时候，他的形象也就越来越显得常规化了。这是不是意味着弘历“实际上”是某种人，却假装以另一种人的形象出现？或者说，由于担任皇帝这一角色心理上的需要，他的两种身份已混合到一起，并已被吸收为他的自我意识的一部分了呢？当然，因应形势的需要，他仍可以从策略考虑出发由使用一种语言转而使用另一种语言。

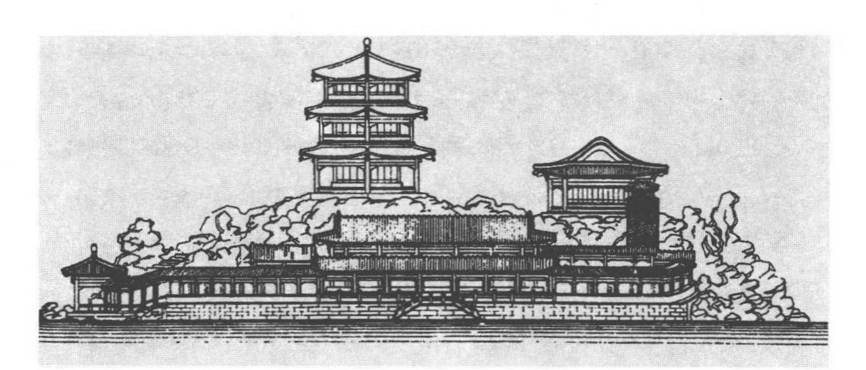
第四章　罪的界定

73　1768年7月下旬，炎酷的暑热笼罩着北京城。紫禁城里，人们开始为一年一度向夏都承德的转移做准备。在那里，在长城外曾是满族人旧日家园的山丘丛林之间，有着一片按照江南——亦即弘历如同他祖父那样喜欢出游的长江下游地区——的风格与神韵巧妙设计而成的园林。在近八千亩的土地上，坐落着富有南方情调的豪华宫殿以及令人赏心悦目的亭台楼阁，四周是柳树环绕的幽静湖泊。它的轮廓设计颇具匠心，未留下丝毫人工斧凿的痕迹。位于满洲的这一小小的江南胜景，由弘历的祖父康熙皇帝于1702年开始建设，并经弘历之手大大扩展而成。

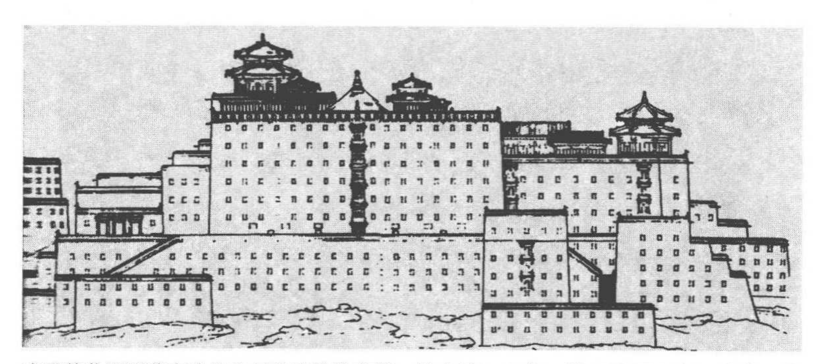
在承德度过夏天的几个月，并不仅仅是为了摆脱北京城恼人的酷热。通过到这里来避暑，皇帝也将满洲贵族们带回到了自己的旧日家园，召唤他们重上战马，统率他们以当年的粗犷形式从事大规模的狩猎与操练活动。整个夏季，生活中的幽雅会在这里被勇武刚烈所取代；同时，不管多么短暂，定居生活的积尘也会在这里被这些征服者抖落于足下。但在这通向北方草原森林的大门口，上层政治活动仍在进行。来自亚洲内陆各藩属的王公酋长在这里拜见大清皇帝，重申他们对大清帝国的依附。还是在这里，弘历大事铺张地对于亚洲内陆的喇嘛教信仰予以赞助，而这对于大清帝国控制蒙古与西藏是至关重要的。为对喇嘛们示好，弘历在这里修建了西藏风格的宏伟寺



承德附近的皇家狩猎　避暑山庄［见《承德古建筑》，中国建筑工业出版社 1982 年］



承德金山寺，自左至右约70米；该寺系弘历的祖父玄烨根据江南风格，仿照江苏镇江金山寺建造



在承德仿照西藏布达拉宫风格建造的宫殿，始建于1767年，竣工于1771年。自左至右约188米［均见《承德古建筑》，中国建筑工业出版社1982年］

庙。当我们的故事发生的时候，弘历已开始建造那座以拉萨布达拉宫为原型的庞大宫殿，以备两年后中亚各国王公酋长来此庆祝他六十寿辰时的朝拜活动之需。这个大清帝国奇特的夏都，这个集满族阳刚气概、江南矫揉风格以及中亚外交活动为一体的合成物，距北京城只有四百里。两天的时间，便足以让一位信使将留守北京的军机处的报告送达承德，再将皇帝的诏谕带回北京。大清帝国的种种公务仍在不间断地继续进行。 76

源于南方的罪恶

这一年，正当朝廷的夏季活动将要开始之际，弘历收到了几份机密情报。关于他究竟是如何发现山东的情势的，在7月25日的那份上谕（他就是在其中首次提到山东的案子的）模糊混沌的开头中，被小心翼翼地掩盖了起来。这一上谕，是由大学士傅恒、尹继善和刘统勋起草，并下达给浙江、江苏（包括地涵三省的两江总督）及山东省的官员的。上谕中写道：

> 闻江浙一带有传言起建桥座，因而偷割发辫、衣襟等物，稽垫桥桩，以为厌胜之用者，流传并及山东地面，其言甚为荒诞，或系市井剪绺匪徒，借端捏造，冀得逞其鼠窃伎俩，亦未可定。但此等造作讹言，最易煽惑民听，理应留心查禁，以杜浇风。着传谕各该督抚饬属，密行体察，如果有此等情事，即行严拏重治其罪，否则将倡播之人查拏一二，严加惩治，以儆其余。并须不动声色，妥协查办，不得任听胥役人等，从中借端滋事，

致累闾阎。[1]

这真是一个奇特的文件。读了它，我们对于皇帝陛下真正相信的是什么仍然不甚了了。尽管他认为种种路途流言“甚为荒诞”，但他仍然相信，可能有人在恶意散布这些流言。那么，他是否相信真是有人在从事妖术活动呢？不管他可能相信些什么，有一点是清楚的，亦即在他的脑子中占首要地位的是恐慌这一因素。百姓是轻信的，最容易受到“煽惑”。因此，官员们不仅需要对流言的散布者予以弹压，更需要在这样做时不使百姓受到惊吓。这个文件的最后一个奇特之处在于，它把普通百姓关于妖术的说法中有关“建桥座”与“割发辫”的概念联系到了一起。不管弘历在南方的消息来源是谁，那人是听说过德清石匠与萧山和尚的故事的。同时，这也是大清帝国第一份将妖术与削发问题联系起来的文件。

77

信息是一种权力与力量，但也与安全有关。正如同弘历有着从山东获得信息的途径一样，山东巡抚富尼汉看来也有着从朝廷获得信息的渠道。就在弘历批准关于妖术案首份上谕的前一天，即7月24日，富尼汉发出了关于割发辫的第一份奏折。这看来不大可能仅仅是出于巧合。更有可能的是，这份奏折是一份争取先机的报告。掩盖信息，是发生于皇帝与官僚之间的一个严重问题。要使地方上那些令人烦恼的妖术事件不为皇帝所知，就要冒皇帝会从流言的网络获知这些事件发生的某种风险。一旦富尼汉获知弘历已经知道了这些事件，只有迅速作出报告才能使他免于欺君罔上的罪

[1] 《清实录》，第812卷第18页，乾隆三十三年六月十二日。这封信实际上是1768年7月26日发出的。关于帝国的通讯体系，参见本书第六章。

名[2]。结果，富尼汉奏折中的故事越出了有人散布“荒诞”流言的范围：世间竟然真的有人在尝试妖术。

发生在山东的案例

富尼汉一直在为执行皇上布置的在自己辖区内确保安全的任务而奔忙。他在阴历五月（阳历6月中旬到7月中旬）听说，省府济南发生了“剪人辫发，其人即昏迷之事”。他认为，这是一种“邪术”，应当迅速对之采取行动。于是，他立即下令要地方官秘密进行调查，并撒下了捕捉正犯的天罗地网。后来，富尼汉到山东南部城市兖州阅兵，又从他治下的两个县的地方官那里得知，有姓蔡与姓靳的两个乞丐因剪人发辫而被逮捕。这两个县西临大运河（南方的粮食就是经由它而运往京城附近的大粮仓的），东靠从杭州通往北京 78 的大道。[3]富尼汉下令将这两个人连同他们的受害者一起带到兖州衙门，他要亲自审讯他们。他后来在给弘历的奏折中报告说，这两个人作了我们将在下面引用的招供。他们的供词为官员们提供了一个窗口，使他们得以窥见那个妖术猖獗的黑暗世界。在这些供词里，妖党主犯的身份第一次被揭露出来；政府采取大规模镇压妖术的行动，也正是以这些供词

[2] 我们必须假设，富尼汉在宫中的眼线不迟于7月6日便传话给他：弘历已经掌握了这方面的情况。弘历信上的日期是7月25日，但信实际上是26日才发出的。北京可能直到7月29日才收到富尼汉7月24日关于此事的奏折，弘历就是在这一天看到奏折的。《随手登记》，乾隆三十三年六月十六日。我未能确定谁是富尼汉在宫中的眼线。

[3] 参见谷井俊仁对十八世纪旅行者们所走路线的追踪，参见《乾隆时期一桩影响广泛的犯罪事件》，第55页。

为基础的。[4]

蔡廷章初识魂魄之力

乞丐蔡廷章来自四川。他的奇特的历险记是从他远离家乡暂住北京时开始的。在北京城，他栖居于西四牌楼隆长寺，依靠卖字勉强度日。在那里，他认识了一个名叫通元的僧人。后来，因为实在活不下去了，他离开了北京去南方。3月末或4月初，他在大运河边的扬州城外又遇到了通元。和通元在一起的还有另三个和尚，即他的徒弟怡兴、怡德和怡安。通元告诉蔡说，他知道浙江省仁和县有几个术师，一个姓张，一个姓王，还有一个是名叫吴元的僧人，精通神奇法术。他们先以迷药弹人之面，当那人昏迷之际，便乘机剪去那人的发辫。然后，对着被剪下的发辫口念咒语，即可摄得那人的灵魂。再将剪下后带有灵魂精气的发辫扎在纸人纸马上，便可以用它们来获取别人的财物。通元还告诉蔡乞丐，在浙江，僧人吴元已经集合起了十六名同党，有的是僧人，有的则是俗人，每个人都经常外出发展更多的人入伙，参加剪人发辫。显然，一个规模颇大的地下网络正在南方扩散发展。

按蔡乞丐的供词所述，通元说服了蔡乞丐也加入他们一伙，并教给他如何使用迷药的方法——这是中国妖术的一个基本特点：妖术的力量在于任何人都可以学到手的技巧。通元、蔡廷章以及通元的徒弟怡安又一起上路北行，希望能在路上剪人发辫。当他们到达山东省邹县的一个小镇中山店时，蔡乞丐从通元那里得到了一些迷药。他随后便去了一家小饭铺，看到

79

〔4〕 这里所引用的这些供词，在《朱批奏折》，第852卷第1号，乾隆三十三年六月十一日（富尼汉奏折）中作有概括，并在八天后所进行的进一步审讯的供单中又有补充，见《朱批奏折》，第852卷第6号；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年六月二十九日（富尼汉）。

一个当地人郝国坦正在那里买饭。蔡乞丐将迷药弹向郝的面部，并取出小刀企图割取他的发辫。可是，郝却并没有被迷倒。他和一群愤怒的当地人追上了蔡，并召来县役将其逮捕。可是，僧人通元却在一片混乱中失踪了。

靳贯子路遇算命先生

乞丐靳贯子原籍山东省济南府属下的章丘县。不久前，在附近的一个道观里，他遇到了过去便相识的来自江南的算命先生张四儒。伴随着张先生的还有三个山东人。张先生告诉靳贯子，在安徽宿州有个石庄镇，镇上有座青龙寺，寺里住着一位名叫玉石的僧人。此人懂得割人发辫的法术，能够将发辫与纸人纸马扎在一起，用来取人钱财。张四儒随后便邀请靳贯子入伙，并给了他一把刀和一包迷药，要他转走四处割取幼孩的发辫。在这帮人分手后，靳贯子一路走到自己家乡章丘县属下的商镇肖庄集，在那里迷拐了一个名叫靳玉子的幼童，并强行鸡奸了他。7 月 1 日，他到了峄县，又剪了另一个名叫李狗儿的幼童的发辫。过不多久，他便被县里的差役拿获了。

在给皇帝的奏折中，富尼汉注意到了一种不祥的可能性： 80
妖术的源头虽然一个在浙江，一个在安徽，却可能是产生于同一根源。也许，一个危险的密谋巨魁正潜藏在这一地区的某个地方。在他心中隐隐产生了一种怀疑：术师们将自己手下的一帮人派往各处，并迷诱或煽惑人们加入妖党一伙，也许并不仅仅是为了谋取财物。于是，这位小心谨慎的巡抚又分别向浙江、江苏、安徽各省巡抚以及两江总督送去了密信。他还下令将人犯押往济南，由省里按察、布政两司再行审讯。同时，同报告逮捕这些人犯的奏折一起，他还附上了对他们进行初审时

录下的供单。[5]

富尼汉并未将这些人犯的罪行仅仅当作妖术来处理。他关于这些罪行所涉及的远不止偷取财物的建议表明，在他看来，妖党的最终目的是谋反，也许还会佐之以在公众中制造混乱。事实上，维护公共秩序正是《大清律例》中禁止妖术的明显原因。然而，值得注意的是，身为旗人的富尼汉对于发辫所包含的政治象征意义却从未有过任何提及。这是否因为只有剃光的前额才被认为是削发令的关键性象征？以新近发生的一系列事件为背景，我认为不能这样来看待这个问题。富尼汉肯定知道，任何事情只要涉及到削发令便具有了爆炸性。可是，他并不想自找麻烦。种族的问题最好还是让别人去谈吧！如果说，甚至连弘历本人在同各省官员的秘密通信中对此都缄口不提，那么，一个区区巡抚又何必要提及这一点呢？

拿获蔡廷章和靳贯子还只是事情的开端。富尼汉属下的知县们很快便报告道，又有更多剪人发辫的案子发生在山东乡村地区。这些案子又更清楚地显示出，确有妖党潜藏在长江下游的各个省份。富尼汉于8月11日奏报道，有五名剪人发辫者被捕，每个人的供词都在江南引出一个不同的大术士。一个穷极潦倒的读书人韩沛显在被捕后引起了官府莫大的兴趣。[6]

韩沛显拜请术士为师

韩沛显告诉拘捕他的人说，他今年四十一岁，是与山东相

---

〔5〕 录有这一招供的供单，原附于奏折之后，但未能保存下来。我参考的是八天后审讯时录下的供单。

〔6〕 《朱批奏折》，第852卷第6页，乾隆三十三年六月二十九日（富尼汉奏折），包括有下文将予以讨论的韩沛显及其他剪人发辫者的供词（现存于《录副奏折·法律·其他》档案，第51盒）。

邻的直隶省一位举人的儿子。因家中贫穷，他被迫来山东找寻生计。在过去这几年里，他一直在离省府大约二百里的沂州青州一带行医教书。1767 年，时值初秋，他听人说起江南有个明远和尚，医道甚好。他便远途跋涉，到地处江苏省滨海地区的海州三教堂去拜访和尚。见面后，明远和尚对他表示欢迎，并告诉他，自己颇有法术，要他也拜师入伙。

“他善使障眼法”，韩沛显继续招供道，“他在铜盆里放了水，加上药末，给小的洗脸，又给小的一块白布擦了擦眼，就看见高堂华屋，……金银财宝，都是富贵气象。”就这样，韩沛显完全被迷住了。几天后，明远和尚对韩说，他要“叫人去剪一万个人的发辫，取万人魂，造万魂桥”。他又向韩作了示范，教他如何将药末弹到别人身上，便可令那人着迷。然后，只需要割下那人两三指长的辫梢，贴在用五色纸剪成的纸人纸马上，“用七只缸盛着，念咒祭他七七四十九天，再用活人血点了”，纸人纸马就变活了。再然后，便可以将他们派出去取人财物。到 1767 年 11 月下旬，明远和尚指派韩沛显和自己的另一门徒法孔一起外出，并给他们每人发了五百大钱和一包迷药，要他们另找几个朋友帮着一道剪人发辫。明远和尚还和他们约定，第二年的 8 月底再回到庙里碰头。

81

韩沛显和法孔出发后，向北朝山东一路走来。但他们却因“怕人查拿”，而迟迟不敢下手。两人在山东境内走了两百多里，到了沂水县，还是什么都没有干成。他们在那里分手后，韩沛显一个人往西北方向走去，到了博山一带，又重操旧业靠行医为生，而他那施展法术的任务看来则被放到了一边。1768 年 6 月 4 日，他在当地的一所道观遇上了法孔。法孔马上就追问他，剪发辫的事进行得如何了。韩只得应承他说，自己立即就去做这件事。6 月 7 日，他“在莱芜县城南剪了一个十四五岁孩子的发辫”。六天后，他又如法炮制，

剪了一个正往田头送饭的孩子的发辫。6 月 16 日，他去泰山脚下的泰安县城，将剪下的辫梢交给了法孔。7 月 19 日，他遇到了另一个十四五岁的孩子，正站在一棵槐树下，便“近前用药弹了一弹，他就迷了”。可是，正当韩将剪下的辫梢放入随身的褡子时，村民们赶来将他抓住，又把他送往县衙门处置。

李绍舜沦于妖人为奴

李绍舜四十三岁，是一个穷雇工。有一次，主人派他送一百五十两银子给东昌府的一位粮食商人，以归还所欠购买黄豆的款项。李绍舜遵照主人的吩咐办了此事，并在城里住了一夜。第二天，他在回家的路上遇到了一个身背钱褡的男子询问他的姓名住处。说话之间，那个陌生人转身取出一些粉末向李的脸上撒去，李顿时便“糊糊涂涂”地跟着那人走了。当他的脑袋略为清醒时，他意识到自己是着了迷魂药，便开始求那人饶命。那个陌生人要李绍舜拜他为师，并对天发誓，若是他敢反悔的话，便会遭到天打雷劈。那人随后又在李的背上拍了一把，李便清醒过来了。那个术士还告诉李绍舜说，他的法力很大，如果李“胆敢逃走”或“说出情由”，他便会作法勾魂，要去李的性命。他给了李一把月牙形的小刀，叫李夹在右手，同时，又从包中取出一把黄色的药末给李。李绍舜赶上一个正在行路的年轻人，从背后用药末撒他，又用刀子割去了他的辫尖。那位受害人竟对此毫无知觉，李绍舜因而得以完命而返。

那位术士随后与李绍舜到一棵大树下休息，他这才告诉李说，他姓刘，是江南卞桥人。可是，他并未说出自己的名字（因为他头是秃的，李便称他为“刘秃子”）。他还告诉李，自己是在江南学得的法术，同他一伙的还有四五个人。他本人扮

82

作一个过路医生，到山东来的一路上割了好几个人的发辫。李又问他："割辫子何用?"他叫李"只管跟他割了，日后自有好处"。走不多久，这两人又在路上遇到了刘秃子的两个同伙，他们四人便在一块高粱地里歇下避暑休息。一会儿刘秃子又命李进到附近的一个村庄里，去割取村里正在街上歇晌的人们的发辫。然而，李绍舜进到村里后，却害怕了。当他转身离开时，一位村民喝问着赶了上来。李怕不能脱身，便回身用手里的药末向那人撒去，那人跌倒在地上。李扔掉手中的刀子，仓皇逃去。可是，他很快便被追上来的村民们抓住了。他马上就将自己被人迷住为奴的事告诉了他们，又引着他们到高粱地里去抓刘秃子。刘还想用刀子抵抗，但还是被制伏了（那另两个同伙则逃走了)。村民们随后将刘、李二人押到村里的庙中，整整看守了他们一夜。第二天一大早，村民们将两人捆上，用车子推往长清县城报官。一路上，村民们未让他们喝水。当天下午，还未到达目的地，刘秃子竟在路上热死了。李绍舜在受到审讯时申辩道，自己并非术士，而是被迫拜刘秃子为师，以求活命。 83

除了将韩沛显与李绍舜被拘捕之事报告给皇帝之外，富尼汉在8月11日的一份奏折中还说，他属下的地方官员们又抓住了另外三个剪人发辫的家伙，而他则要将他们的案子一一向皇帝报告，并附上了他们的供单。一个名叫张成先的化缘道士一次遇上了另一道士，那人要他割人发辫，说每割一条就给他三百钱，并教他说："把药放在指甲缝里，向人面上吹去，人就迷了。"另一个乞丐，名叫张玉。一次，一个坐在槐树下乘凉的人让他吃了一口烟，便把他给迷住了。等他醒来后，那人正对他念诵咒语，他万般无奈，只得听从那人的指派。还有一个饥肠辘辘的乞丐，人称胡癞。一个和尚让他去割人发辫，每次付他一百钱。富尼汉在奏折中指出，

这些人犯中，除韩沛显外都是穷人。他们或是被强迫，或是收受了钱财，而入了妖党。他们中只有韩一人到过长江下游地区，而这些可恶的勾当正是在那里开始发生的。所有的迹象都表明，一个跨越省份的犯罪团伙正在各地通过吸收当地人从事活动。

事实上，从现有的材料中已经可以得出不少线索。在山东被逮捕的几个正犯，都是由术师招纳入伙的，并大都来自南方。三名名字已可确定的术士（不包括已死的刘秃子），都同神鬼世界有特殊的关联。他们的身份或为和尚，或为算命先生（如张四儒）。其中两个召人入伙的术师（和尚通元和算命先生张四儒），又都是由潜藏于南方的大术师招纳入伙的，那就是浙江的吴元和皖北的玉石。他们在山东所吸纳的人员大都是从事此类勾当的门外汉，只学到了足以用浓烈的迷药来剪人发辫的某些手段，但却从未被允许接触大术师们的深层秘密。很明显，当局对此事的处置决不能仅仅满足于逮捕这几个小喽啰，而必须追踪逮捕那几个大术师本人，从而挖出罪恶的根源。通过对于山东这几个人犯的审讯，已经得到了其中两个大术师（吴元和尚和玉石）相当详实的地址。对于算命先生张四儒，只知道他是来自江南。而通元和尚，则最后是在江北大运河边的扬州为人所见。至此已可知道，这些阴谋分子分为三个等级：

84

剪人发辫者	处于中间的术士	大术师
蔡廷章	通元	吴元
靳贯子	张四儒	玉石
韩沛显	明远	?

7 月 29 日，弘历向各省总督巡抚发出了一份紧急诏谕，宣布山东逮捕了若干人犯，命令对大术师予以追捕。弘历现在认

为，在山东所发生的妖术案件并不仅仅对长江下游各省，也对整个帝国构成了威胁。根据这种看法，弘历的命令是发给全国各地总督巡抚的。那么，弘历对于叫魂事件的威胁究竟是如何理解的呢？他又是以什么为基础对各省官僚机构进行动员以应付这种威胁？这些罪犯"行踪诡秘"，利用妖术来"迷诱善良"，因而构成了地方上之大祸。在这里，弘历描绘了一幅皇帝保护百姓免受鬼怪力量之害的图画。在这一说法的背后，有着颇为坚实的法律基础，那就是《大清律例》中不少针对妖术的条款。[7]

《大清律例》中有关妖术的条款

清政府在帝国礼法生活中占据着统治地位，可是，它竟还会将妖术视为一种威胁，这实在令人感到奇怪。然而，正如刑律在这一问题上的严厉条款所证明的那样，清廷确实是将妖术当作威胁的。毫无疑问，礼法的首要使命既是要确证清廷是因上承天命而得以统治天下的，也是要在所有层次上使得清廷的国家权力神圣化。正是由于这一点，清廷便需要对自己同天国进行交流的特殊权力予以特别的保护，同时也下决心对别人与神鬼世界发生交流的行为进行控制。然而，《大清律例》却没有直截了当地提及关于妖术的恐惧。妖术并未被单独列为一项，而是放置到了有着广泛含义及联系的许多条款与子条款之下。下面，我将对《大清律例》中同处理神怪世界有关的条款内容作一概括。85
由此我们可以看到发生于1768年的哪些案子究竟触犯了哪

[7] 《清实录》，第813卷第1—3页，乾隆三十三年六月十六日。

些条款。[8]

《大清律例》中包括有禁止妖术内容的条款如下：

十恶
——不道
礼律（亦即在礼部管辖权限下的犯罪行为）
——祭祀
——仪制
刑律（亦即在刑部管辖权限下的犯罪行为）
——贼盗
——人命

“十恶”条款下的妖术

“十恶”先是在《大清律例》的序文中被提及，而后又在其他条款中重复出现。所谓“十恶”，是一些有关大原则的声明，而并不是直接让执法者援用办案的。由于这种特殊地位，“十恶”是中国法制思想中最为深刻的文化层面的一种象征，其内容则几乎完全是从公元653年颁布的《唐律》中吸纳而来的。被我们称之为“妖术”（或“邪术”）的行为，在《大清

86

[8] 这里所引用的大清律系姚雨芗编：《大清律例会通新纂》（北京1873年版），文海出版社（台北）1964年重印本。关于清政府如何运用大清律来处置妖术案件的实例，则在《刑案汇览》（上海1886年版）作有考察，在薛允升：《读例存疑》中则有考释。这里所引用的条款与子条款的编号，均出自《读例存疑》。只要有可能，我也会参照卜德和莫里斯（Clarence Morris）在《帝制时代中国的法律：以清代的一百九十个案子为例》（*Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases*，宾夕法尼亚大学出版社1967年版）一书中提供的英文译文。早期对这个问题的一篇极好的研究论文是卫理（E. T. Williams）：《中国刑律中的巫术》，载《皇家亚洲学会华北分会杂志》（*Journal of the North China Branch of the Royal Asiantic Society*），第38卷（1907年），第61—96页。

律例》中归在惩罚各种“不道”行为的子目之下：“采生折割人”——亦即“取生人耳目脏腑之类，而折割其肢体也”；以邪术“造蛊”杀人（这同使用有毒草木之类的毒药杀人是有区别的）；以及“造魇魅符书”，以之咒诅杀人，等等。所有这一切，都是以个人而非国家为对象的阴谋活动。[9]如果说，人们对于妖术的反感应当在《大清律例》的序文反映得最为强烈，那么，在读到《大清律例》以下的内容时便会发现，这种反感具有惊人的非政治性质。

礼律条款下的妖术

在礼律条款下，针对“妖术”的司法活动大都被归到了“祭祀”名目之下。在其中的第一六二号案例中，应予禁止的“师巫”（“巫”是一个与萨满教有关的名词）及“邪术”包括：（一）“假借邪神”；（二）“书符咒水”；（三）“扶鸾祝圣”；（四）“妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道旁门之术”；（五）“隐藏图象，烧香聚众，夜聚晓散，佯修善事，蛊惑人民”。[10]那些反对官方祭祀活动的罪行也同“祭祀”条款放在一起，这就清楚地表明，凡以祭祀为手段而追求不同于官方的神灵崇拜、或同未经官

---

〔9〕《唐律》中包括有除“采生折割”以外（这是在明代才增加的条款）的所有各条。在《大清律例》设有“采生折割”条款处，《唐律》设有禁止“肢解”人体的条款，将之视为一种针对受害人灵魂的罪行。参见薛允升：《读例存疑》，第17页；林咏荣：《唐清律的比较及其发展》，国立编译馆（台北）1982年版，第546页。高延（J. J. M. De Groot）将“魇魅”说成是“人们的灵魂受到征服”或“人们的灵魂受到术师法力的控制”。这是术师通过将“写就的命令送往神灵世界”（亦即通过符咒）而召唤出来的妖魔鬼怪。参见《中国的宗教体系》（*The Religious System of China*），E. J. 比尔出版社（荷兰莱登）1892—1910年版，第5卷第887、905页。

〔10〕《大清律例会通新纂》，第15卷第12页；薛允升：《读例存疑》，第421页；这是一条在明代便定下的法规，又在1727年作了修订。

方批准的神灵发生交往的行为，都是“祭祀”条款的打击目标。

那么，“祭祀”条款的制定者对于上述礼仪性冒犯行为的恐惧究竟有多深？他们是否真是因为民间存在着同神灵世界交往的不同渠道而感到恐惧？十八世纪早期的一位辑注者沈之奇的看法提供了不同的答案。他写道，“祭祀”条款所强调的是“煽惑人民”这一因素：小民百姓若是受惑于异端邪说，便可能会产生思想“摇动”，从而引致“蔓延生乱”。[11]他想告诉我们的是，国家的关注中心其实是在于社会秩序和国家安全。毫不奇怪，“祭祀”条款提供了一种法律的标尺，从而为针对左道旁门行径的一系列子条款提供了依据。在中国帝制晚期——尤其是在1813年八卦教叛乱后——当局在对所谓颠覆性的民间组织残酷无情地起诉定罪时，便都是以汇集在此的这些子条款为依据的。虽然《刑案汇览》的编纂者选择案例的依据是案子在法律上的重要性，而不是某一种案子发生的频率，但在二十四个入选案例中仍有二十个涉及到左道异端行径。这是颇能说明问题的。[12]

然而，我们不能因此便认定，“祭祀”条款仅仅与国家安全有关。值得注意的是，十九世纪早期，这一条款曾经被用于对两起涉及和尚改扮异性的性变态行为起诉定罪。第一个和尚身着女子服装，而骗得一位已婚女子与他通奸（他还试图欺骗另一女子，但未得手）。第二个和尚则卷入了一场三角同性恋，此事最后以一位恋人向官方举报他而告终。两个和尚都因以妖术手段“惑人”而被定罪。这就表明，审案者认为这种改扮异性从事性诱惑的行为极不合人之常情，已足以使其适用针对妖

---

〔11〕《大清律例会通新纂》，第15卷第12页。

〔12〕《刑案汇览》，第10卷第22—23页；《刑案汇览》（续编），第7卷第103页。

术的条款。[13]

在“祭祀”名目下对妖术定罪的做法传递了一种复杂的信 87
息：在清廷看来，凡未经授权便与神灵发生交往便是对于公共秩序的一种威胁，因而需要动用“祭祀”条款来对付此种邪行。然而，在涉及到个人受到伤害的案子时，“祭祀”条款又被认为有助于使受害者得到某种补偿——至少，当被告使用不合人情的性诱惑手段时情况便是如此。在这两个方面，国家对于非法与神灵交往的行为究竟是否存在或是否有效所持的是一种不可知的立场，这从有关案卷中“惑众”说法占有突出地位这一点上表现出来。在对妖术案件起诉定罪时，官方称其抨击的主要目标是这种行为的社会后果。然而，对这些邪行定罪实际上又被归到了“祭祀”的名目之下。这就表明，大概正是与神灵世界的非法联系这一点（不管这种联系是真实的还是假冒的），才是问题的实质所在。

同“祭祀”条款将重点放在与神灵交流上的做法形成对照，“仪制”条款所强调的是人的具体的礼仪行为。这一条款对官员们在正式典礼中的行为举止及冠服、并对宫廷星相家们所应遵守的规则作出了规定。在这些规定中，有一条是禁止术士居于“大小文武官员之家”并从事预卜活动——尤其是禁止他们预言“国家祸福”。官方辑注者批道，这种行为构成了“干涉国家之事”，会造成“凡人即起趋避之念”。[14]虽然《刑案汇览》中并未包括这方面的任何案例，但康熙时期的一项子条款明文禁止无官方身份之人“习学天文”，妄言祸福，并以此“惑众”。这就说明，这决不是一条时效已失的条

〔13〕《刑案汇览》，第10卷第22—23页。这一条款被援用于这两个案子时，都没有用类比的方法。第二个案子中的被告后来被减刑，因为他的性“妄想”涉及的只是一个和尚，而不是真正的女人。

〔14〕《大清律例会通新纂》，第16卷第31页。

款。[15]“惑众”的说法在这里再次成为一种掩护，不致使《大清律例》看上去是承认术士们实际上同神灵世界存有联系的。

刑律条款下的妖术

根据“仪制”条款对试图预卜未来的术士的惩处相对来说还是比较轻微的，只是用杖责一百下而已。但当我们进入《大清律例》中处置“谋反”和“贼盗”的部分时，同样的行为便可遭致死刑的惩处。《大清律例》中，在“谋反”与“谋叛”后有这么一条，“凡造谶纬妖书妖言及传用惑众者，皆斩监候”。制定于1740年的一项条款又将处罚大大提高为“斩立决”，这就同对于谋反的处罚一样了。[16]据称，这里的区别在于意图。为“仪制”条款所禁的术师只是骗子，他们对社会所造成的危害也只带有随机的性质，但因为具有“煽惑人民”，阴谋煽动叛乱的意图，他们仍然受到了“谋反”的指控。问题看上去非常严重，但实际上这一条款似乎只被用来起诉一些微不足道的案子——大多数涉及的只不过是未经许可便拥有用于治病或自保的符咒。而当这一条款被用于这些案子时，往往也只是比照援用，而不是直接引用。[17]我们只能猜想，所有煽动叛乱的重案都是依据“祭祀”名目下对付左道异端行为的条款来处理的；而陈旧的“仪制”条款（最早可追溯到公元七世纪）则在很大程度上已经过时了。

88

在“杀人”这一部分，与处置妖术有关的有三项条款，其

〔15〕 薛允升：《读例存疑》，第44页。我未能确证这一条款是因何案例而形成的。

〔16〕 薛允升：《读例存疑》，第567页；《大清律例会通新纂》，第22卷第11—12页。这条法规的历史与“十恶”一般深远，可以追溯到公元七世纪（林咏荣：《唐清律的比较及其发展》，第713页）。然而，唐代对此的惩罚却只是绞决。

〔17〕 《刑案汇览》，第12卷第21页。

中前两项是“十恶”有关条款的重复。第一项是“采生折割人”。[18]这一罪行的极度恐怖性质通过对它的惩罚——“凌迟处死”——而体现出来。这样的惩罚，同杀死自己的父母与祖父母是相同的，甚至同对谋反的处罚也是一样的（对谋叛的处罚仅为斩首）。如果受害人只是受伤而未死，惩罚依然相同。如果罪行“已行而未曾伤人”，则惩罚仅仅为斩首。官方的“批语”将“采生折割人”同杀人后再肢解尸体作了区分。后者只是出于对受害者的仇恨，而前者则是“杀人而为妖术以惑人，故特重”。

看到“惑众”的说法甚至被用于恐怖到如此地步的罪行，似乎令人感到奇怪。这一条款是否是用来抵消妖术的社会效果的？或者，它是用来对抗通过妖术散布社会混乱的行为的？《刑案汇览》中提供的唯一案例，说明问题的答案并不在此。这是发生在浙江的一个案子。一个七十岁的老头因为汲取了十六名女婴的“精髓”（其中十一名女婴因而死去）而被定罪。很显然，老头汲取“精髓”时实际上并没有使用什么妖术，这可能便是法官审讯此案时以类比方法援引了“采生折割人”条款的原因。就这一案子对人们情绪的影响而言，它同我们前面叙述过的其他性犯罪案子是相似的，只是这个案子甚至更令人作呕。这件事完全是反常的，因而只有处置妖术的条款才能提供最接近于合适的惩罚。嘉庆皇帝在关于此案的一份言词激昂的诏谕中使用了“人妖”一词（即是将用来形容术士的“妖人”两字颠倒了过来）。[19]人们这么做时完全没有想到“煽惑人民”或社会混乱，而只有对于这起超乎一切常理的罪行的极

---

〔18〕《大清律例会通新纂》，第25卷第69页；薛允升：《读例存疑》，第828页。

〔19〕在当代，台湾普通人使用“人妖”一词特指男妓。我未能断定，清代人们使用这一词时是否有特别的性方面的含义。

度反感——只有用处置妖术的条款才足以对如此具有非人性质的罪行作出惩罚。[20]《大清律例》的编纂者们还征引了一些相关的案件，其中包括，用符咒“骗诱子女”以汲取他们的身体精髓，以及觅取孩童的尸体后“煮炙合药”，等等。在发生于十八世纪的一个案件中，一名男子杀死了某人，以便取用他的胆囊来调制治疗麻风病的药物。“采生折割人”条款便被援用对此人定罪。关于这一案子的文件并未提及此案涉及妖术，而援引的法规条款看上去却是用来对付妖术的。[21]这些罪行非人的、甚至近于食人生番的性质显示出犯案人已触犯了一系列基本的人间禁忌。那么，这是否又反过来暗示，这些罪行同超自然世界其实是有联系的，因而依据妖术条款对它们定罪也就是正当的呢？虽然官方处置这些案子时曾用“惑人”的说法来抵消妖术的效力，但就案子对公众的影响而言，官方也认为，这些案子同那些妖党术师为纳人入伙而大肆“煽惑人民”并因而依“仪制”条款被定罪的情况是很不相同的——在那些案子里，黑暗世界的力量很明显地是在起作用的。

第二八九款所处置的罪行包括：制造和使用从有害昆虫处获得的邪毒（“造畜蛊毒”）、以符咒害人以及将被迷惑之魂强加于人（“魇魅”）。[22]官方的“批语”对这些罪行所涉及的“技巧”有专门的说明，其中包括：描画或制作仇人的人形，而后再刺其心目；在印章上刻上符咒再予以掩埋，以此来“招鬼”，等等。批语还特别指明，此类罪行均应依据预谋杀人的条款来起诉定罪。但《刑案汇览》事实上并未提供依据这一有

〔20〕《大清律例会通新纂》，第25卷第69页。在《帝制时代中国的法律》一书第327—333页，卜德和莫里斯对“采生折割人”忽略未提。

〔21〕《大清律例会通新纂》，第25卷第70页。

〔22〕《读例存疑》，第828页。

关妖术的特别条款起诉定罪的案例。[23]在《大清律例》批语中所提及的下毒案子涉及使用的都只是普通的化学毒物，而不是超自然的毒品，因而这些案子实际上均是依据其他条款被起诉定罪的。根据这方面案例资料明显不足的情况来判断，到中国帝制晚期，有关用邪术害人的古老法律条款（它同“十恶”第五项“不道”是相呼应的）已经不被使用了。虽说显然仍有人相信为这一条款所禁止的妖术行为是存在的，但这种行为已不再是官员们在审案时会加以考虑的问题了。[24]

国家与超自然力量

国家与妖术对抗时目标模糊不清的情形，反映了它在对待超自然力量的问题上的立场暧昧不明。一方面，国家本身通过许多途径建立了与神灵世界的种种联系。它有着自己的天地崇拜，并在为自然神灵归类的同时，也为那些已被融入自身宗教体系的民间神灵归类。国家一直通过宫廷星相家从事着解读天象的活动。因此，国家很难全盘否认人与神灵之间存在着联系的现实。另一方面，国家若公开加入同那些与之处于竞争地位的不同天地崇拜的争斗，那就只能意味着它承认了它们同神灵世界存在着有效联系，从而会大大提高它们的地位。《大清律例》所使用的语言及其中包括的各种批注和案例，都无可置疑地表明，确有人在从事妖术活动。然而，这在实践中又不能不被说成是一件办不到的事情：那些人呼唤神灵而神灵不至，他们的目的只是在于“诱惑”民众加入非法团体或参与谋反。 90

在所有涉及到妖术的条款中，关于“惑众”的说法始终占

---

〔23〕 批语还特别指出，对于将桃片和臭椿片塞进别人坟墓以破坏其风水的行为，应参照本条款的第三条（即“诅咒杀人害人”）予以惩罚。

〔24〕《大清律例会通新纂》，第25卷第72—75页。

有突出的地位。我们只能推断，这种刻板做法意在表明，国家既否认那些与之处于对抗地位的神灵存在的事实，也否认它们的力量。可是，国家将针对妖术的法规明确地置于“祭祀”名目之下，这就又揭示，若同普通人看待人类活动时精神世界深刻的内在分裂相比较，这种否认其实是多么脆弱。在《大清律例》中，以“谋反”罪名对于妖术所作的指控最为严重，但这其实只是一种认识观念上的罪行（试图预卜未来）——更何况，即使是这种指控也被上述“惑众”说法加上了一道冠冕堂皇的保护色。

我相信，我们可以从这种将叫魂行为归之于“惑众”的说法中发现恐慌因素的最重要的根源——这种因素在这个关于弘历如何同时应付妖术和削发问题的故事中是占有极为突出的地位的。普通百姓在上苍与实际政治之间起着一种调停联接的作用。一个没落王朝若是失去了天命，其信号便是民间的动乱。反之，一个王朝若属天命所系，其象征便是百姓的安居乐业。从这一意义上来说，妖术可被视为帝王上天崇拜的一种“黑色”对立物。合法的祭祀会使百姓产生国家稳固并会给他们带来好处的信念；同样，妖术会给人造成不稳定和大难临头的印象。问题的表述与它所代表的现实是不可分割的。如果有人问起：妖术实践是否“真的”会削弱国家对于社会的控制？这实在是不得要领。真正作数的应是百姓对于妖术的反应。民间的动乱如同天象，是上天不快的迹象和手段。既然言词可以既是91 迹象又是手段，那么，我们对于政府为什么连在内部通信中都要小心翼翼地对待恐慌因素便不会感到惊奇了！确实，如同《大清律例》的辑注者所注意到的，正是这种场合会导致“凡人即起趋避之念”。[25]

---

〔25〕《大清律例会通新纂》，第16卷第31页。

然而，国家之所以关注妖术问题，却并不仅仅是出于对于自身政治安全的考虑。“妖术”这个词也被用作一种比喻，以便将特别残忍恐怖并涉及到某些最大禁忌（如食人生番）的罪行突出地表达出来。中国的执法者们在这里所碰到的是难解的纽伦堡悖论：某些罪行是如此不人道，以至于人间已无合适的手段能对之予以惩罚了；但这些罪行仍需受到惩罚。这也许能够解释，为什么不管妖术的存在是否能被确证，人们都会援用刑典中处置妖术的法规来对付那些最令人憎恶的罪行。某些法律——例如“十恶”中有关妖术的条款——是很难被用于实际案例的，因而在事实上也就没有产生任何案卷。但是，这些条款仍被保留在《大清律例》中。这本身就进一步证明，尽管帝制时代中国的执法者们曾一再对此予以否认，他们其实相信，某种卑鄙龌龊的事情是有可能在人与神灵之间发生的。这种人与神灵世界之间未经官方批准的交流对国家安全和社会道德基础都是一种威胁——而这两者在皇帝的言论中又是紧紧联系在一起的。因此，当我们思考 1768 年的大恐慌时必须记住，对于弘历大肆反妖术的行动是不能简单地归之于“政治安全”的考虑便了事的。

对“叫魂”应如何处置?

在对叫魂事件问罪时，上述精心设计的律例究竟起了什么作用？发生于 1768 年的特殊案例又适用于《大清律例》中的哪些条款？在处置叫魂事件时，所有官员以及弘历本人肯定是知道《大清律例》中禁止“邪术”条款的多样性及广泛性的。当弘历提到叫魂事件会对百姓造成“大害”时，他同时一定也会想到依据《大清律例》是可以对之问罪的。可是，对于一位

十八世纪的执法者来说，在律法的各种定义与禁条中究竟应当用什么具体条款来治叫魂之罪？《大清律例》中并没有“叫魂”这一条，所以，要对之定罪也就必须采用类比套用的办法。在法律罚则未能涵盖某一特殊罪行时，这种做法是很普通的。

用同“邪神”交往（第一六二款）对叫魂事件问罪似乎是不恰当的，因为这里所涉及的“神”是受害者的灵魂。一种看来更站得住脚的做法，是在起诉时援用第二八八款（其对象是以“折割”手段侵害人体的妖术活动）和第二八九款第三子款（其对象以符咒伤人的行为）。如果头发正如本书第五章所提示的那样是包含着人的生命力的，那么，剪人头发或将头发用于巫术的行径，便可能像前文述及的残杀人命的行为一样引起人们的强烈反感。要是普通人如同执法者一样对这种行为心存恐惧，那么，根据上述条款起诉妖党就能起到使所有关注此事者均得到安抚的作用。说到这里，读者诸君也许会问：难道我们不可以直接找到当时为叫魂妖党定罪的案卷，并从那里知道当时对叫魂案件是如何定性的吗？这个问题提得很公平。可是，事情的困难之处在于当时对叫魂事件的起诉定罪并没有留下任何判决记录。随着我们故事的进一步展开，这一奇特情形的产生原因将会逐渐明朗起来。

92

但至少我们确实知道，弘历决定对剪人发辫的行为发起扫荡是为了对付妖术，而不是出于政治上的原因。在事件开始时，他就极力回避提及大清削发令的政治意义，而单纯简单地将矛头集中指向妖术问题。弘历的坚定立场是同十八世纪官方对于削发问题的态度完全一致的：削发是一个早已过去的问题，因而完全没有必要再把它翻出来。恰恰相反，由于担心会造成恐慌，弘历在有关通信中甚至根本没有提及这个问题。此时此刻，削发一事暗中所包含的对于满清统治合法性的威胁是

如此敏感，以至于连在秘密的宫廷通信来往中私下提及此事也是不适宜的。[26]

1752年马朝柱事件便清楚地表露了弘历对于发生恐慌的担忧。当时，凡涉及到违反削发令的报告便被认为是不应提及的。甚至在对妖术起诉定罪时，也必须持极度谨慎的态度。下面列举的这个例子是在叫魂危机爆发之前六年发生的。在位于南京西南约一百三十里的安徽省含山县，有个名叫道省的丐僧，惯于“用符咒叫人生魂”。[27]据报，道省曾经吸收过几名门徒，其中有人被捕获。弘历发现，地方官吏所采取的措施既笨拙又带有刺激性。人民当然应当受到保护，以使他们免受“蛊毒魇魅”的妖术之害。但是，安徽巡抚所采取的大事声张并布下天罗地网的做法，却肯定会引起大众对此事的注意。那些“不知事理缘由”的“无知愚民”也因而会产生恐慌，从而造成民间的混乱。因此，调查要既严密又慎重，以免使民众产生惊恐情绪。[28]这里使用的“蛊毒”和“魇魅”两词直接来自大清刑律，是官方在接获有关妖术行为的报告时极平常的公开反应。为什么官方不干脆对乡下的流氓恶棍来一个清扫，然后再公开对他们起诉定罪呢？其原因就在于担心这会引起恐慌。于是，谨慎小心在这里压倒了司法正义。由妖术而产生的危险既有其超自然的一面（国家因而有责任保护普通百姓免遭罪恶邪术之害），也有其政治性的一面（因妖术而导致的公众歇斯底里具有爆炸性）。前一方面要求国家采取行动，而后一方面却又要求国家谨慎行事。六年过去了。在本章述及的发生于山东的这些案子中，妖术问题同剪人发辫纠缠到了一起，这

93

---

〔26〕《清实录》，第812卷第1—3页（1768年7月29日廷寄）。

〔27〕我未能找到说明此事究竟如何发生的原始报告。

〔28〕《清实录》，第666卷第1页，乾隆二十七年七月一日。

就更需要予以谨慎对待了。确实，正是造成恐慌的潜在危险会直接触及大清帝国的权力结构。这就使得弘历有更充分的理由对削发问题保持沉默——甚至在同自己官吏的秘密通信中亦是如此。结果，在清剿妖术的头六个星期里，皇帝在诏谕中对于削发问题只字未提。对于叫魂妖党的追踪也是在极端谨慎中进行的。

在这里，皇帝和普通百姓似乎分别抓住了一个爆炸装置的两个把手。对于弘历来说，产生公众动乱的潜在危险（不管是因削发或妖术而造成的）关系到他的政权的安全。他可以通过对于术士们的起诉审讯来安抚平息公众的恐惧，但这样做对公众的情绪最终会产生什么效果却是不可预见的。然而，对于百姓大众来说，妖术带来的危险却是直接的，并涉及到了他们个人：种种邪恶势力正威胁着他们，要将他们的躯体与灵魂分割开来。剪割发辫的妖党搞得他们不得安宁。随着妖术从浙江无情地蔓延开去，关于有人被剪割发辫的报告也继续在各地官吏的公案上出现。例如，在福建南部，一个受害者告诉知县说，一天他正在县学读书，暮色将临之时，他在凳上睡着了。当书童将他推醒时，他才发现自己的辫梢已被割下，放在旁边一座香炉上。另一位受害者，有一次走出城门去买柴火时听到背后有声响，他回转身去，没有看到有人。突然间，似乎有什么东西打到了他的背上，他感到一阵晕眩，而他的辫子已被剪掉了。第三位受害者，有一次正在一座寺庙的门道上与一位村民聊天，感到一阵“怪风”吹来，便失去知觉地摔倒在地上。当他醒来时，才发现半条辫子已经不见了。[29]

---

〔29〕 参见《朱批奏折》第864卷第11号（乾隆三十三年）对八月初有关事件的叙述。

第五章　妖术大恐慌的由来

康熙初年，两个术士前往投靠吴三桂叛乱。途中，他们在一个县城停下来过夜。其中一个面对西墙躺下睡觉。另一个说："不要睡在那里，今晚亥刻（九时）这墙会塌下来的。"那一个说："你的法术还不深，这墙不会往里倒，而是会往外塌。"时辰到时，墙果然像他所预言的那样往外倒塌了。[1]　94

十八世纪初年，常熟有个归隐林下的官员，是个会鉴别巧技奇术的行家。所有当时有点名气的术士都来拜访他。有一次，来了一个和尚，能够在自己的化缘僧钵里制造幻象，让那里看起来一派鱼龙出没的景象。和尚邀请官员一起进山旅行。他们在一所庙宇前停下休息时，和尚突然消失了。官员便向庙里的其他和尚询问。他们回答他说："噢，他说你应该剃度后留在此地，永不回家。"官员大窘，向和尚再三哀乞，他们才答应，如果他能为修建庙里的正殿捐献十万两金子，他们就会放了他。官员无奈，只好给他们写了一张十万两金子的欠条。和尚此刻突然又出现了，客客气气地向他致谢，并向他出示了那神奇的僧钵。官员在那里看到自己的全家都聚集在家中大门口。突然间，他发现自己真的是站在了自家大门前，而和尚则已无影无踪了。当他进去找到自己的钱袋　95

[1] 参见徐珂：《清稗类钞》，第73卷第68页。

时，发现里面少了十万两金子，却多了那张欠条。有人说，这大概是白莲教干的。[2]

十八世纪，长治一个姓陈的居民有个才貌双全的女儿。一天，一个靠乞讨为生的游方道士看到了她，便带着自己的讨饭碗在陈家门口附近停留下来。当道士看到一个盲人走出来时，便问他是干什么的。盲人说，他是应召来给这家人算命的。道士声称，有人托他当媒人来给这家姑娘说亲，所以，他需要知道她的生辰八字（亦即她出生的年、月、日及钟点）。得到这些后，道士便走了。几天后，姑娘感到双腿渐渐麻木，而后便陷入了昏睡状态。她莫名其妙地被带出家去，发现自己在一条渺无人迹的路上由道士领着走。道士将她带到了一所看上去颇像她自己家的房子里，拔出刀来向她的心口刺去。她感到自己的魂从体内飞出，并看到道士一面口中念念有词、一面将她心上滴下的血涂到一个木偶上。她感到自己已与木偶混为一体。道士命令道："从此后你须听从我的差遣，不得违误！"[3]

这些故事，或者稀奇古怪，或者隐晦曲折，是中国笔记小说和民间传说中成千上万有关妖术故事中的几例。我所指的"妖术"，在这些记述中，便是通过对精神世界的操纵来强化个人的力量。这也是我对"妖术"的一般定义。从这一意义上来说，所谓"术士"就是那些据称拥有几种不同类型的强化力量的人，包括认识上的强化力量（能够超越时间和空间，尤其是能够预言未来），遥控事物的强化力量（能够穿越空间移动物体），驾驭生死的强化力量（能够操纵生命，或将之从活着的生灵那里取走，或将之赋予没有生命的事物）。这些力量一般被称之为"术"，这意味着我们应把它们视为"妖术"（sorcery），而不是"巫术"

96

[2] 参见徐珂：《清稗类钞》，第84卷第29—30页。

[3] 参见蒲松龄：《聊斋志异》，第663—665页。

(witchcraft)。根据伊文斯—普里查德（Evans-Pritchard）的区分，有关“妖术”的知识是任何人都可以学得的，而对“巫术”的掌握却是与生俱来的。[4]在中文中，没有哪个单词包含有英文中的“sorcery”一词所包含的各种意思，这在很大程度上是因为这在中国并不是一个统一的概念。[5]那些反对人们私下与精神世界发生交往的正统力量，往往会使用“妖术”、“邪术”或“左道异端”等词语来称呼这样的行为。在刑典的语言中，上述词语亦有出现。同时被使用的还有“妖人”和“妖书”两词。普通百姓则会根据实际情况使用不那么难听的说法。一个“妖人”(sorcerer)可以是一个“术士”(从字面上说，就是一个掌握术法的受过教育的人)。而能与精神世界发生关系的中介人，则可被称之为“巫”——这个词早在古代便被用来特指与鬼神世界打交道的人了。据我所知，迄今为止还没有任何人用任何语言对中国的妖术进行过综合研究。[6]在这里，我也只是从同1768年事件有关的几个角度对这一庞大课题进行探讨。我将涉及到有关于人的灵魂的看法，有关通过法术而使无生命的物体获得生命的看法，以及有关通过怎样的途径才能避免受到妖术之害的看法。我将向读者揭示，叫魂的幽灵如何因一些信念而产生，

---

〔4〕参见伊文斯—普里查德（E. E. Evans-Pritchard）:《阿赞德人中的巫术、神谕和魔法》(*Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*)，牛津大学出版社1937年版。

〔5〕“宗教”在中国并不是一个统一的概念。但是，这并不意味着我们在中国的环境下就不能对宗教进行研究了——如果我们相信这对理解中国或是理解宗教都是很重要的话。当然，我们应当非常仔细，避免掺入违反证据的解释。

〔6〕最接近的是沢田瑞穗所著《中国的咒法》，东京1984年版。该书极为出色地将中国关于魔法咒术的文字组织汇集在一起。高延所著六卷本的《中国的宗教体系》(尤其是第5、6两卷)，也包括有通过实地调查工作和从典籍中得到的大量珍贵资料。

而这幽灵竟如此可怕，它不仅迫使普通臣民去残杀生灵，也驱使一位皇帝在全国范围内发动了一场破坏性甚大的除妖运动。

躯体与灵魂

灵魂与躯体的可分离性

有关一个人的灵魂可从躯体中分离出去的看法，是以一种有关灵魂构成的复杂信念为基础的。中国人相信，灵魂本来就有着多种层次。[7]一种非常古老的传统看法是，在一个活人的身上同时存在着代表精神之灵的“魂”及代表躯体之灵的“魄”。早在公元前二世纪，这种关于灵魂两重性的认识便已存在；而且，当时这一认识已经与“阴”“阳”双重构成的宇宙观联系在一起——阴阳相依，方有世间万物（包括人类）的存在。同阴阳相对共存一样，当人活着的时候，灵魂的两个部分和谐地共存于人体内；而当人死去时，它们便分开了。“魂”与“阳”相对应（并与男性、轻质和动态相联系）；“魄”则与“阴”相对应（并与女性、重质和静态相联系）。“魂”所控制的是较为高级的机制（脑与心），而“魄”所管理的则是

---

〔7〕孔迈隆（Myron L. Cohen）曾指出，中国人的信念要求灵魂具有多样性是由于在有关死的问题上两种看法重叠的结果，一是祖先崇拜，一是同最后审判和转世联系在一起的佛教报应思想。《灵魂与救世：中国民间宗教中相互冲突的两个题目》，载华琛和罗友枝编：《中国帝制晚期和近代的殡葬礼仪》（*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*），加利福尼亚大学出版社 1988 年版，第 180—202 页。人们在“数字”问题上是采用基本属于形而上的方法或是社会背景分析的方法并不是这里讨论的症结所在。这一讨论所涉及的是灵魂（不管是整体或部分）同活人躯体分离的问题。

有形的感觉和身体的功能。[8]同本书的讨论相关，值得注意的是，要将轻巧、易变的“魂”从一个活着的人身上分离出来，竟可以是一件惊人的易事。通常在人睡觉的时候“魂”便是与人体分离的。当然，它通常会回到人体。但如果“魂”离开人体的时间延长，就会产生各种各样的异状和反常情况，包括人会生病、昏昏沉沉、发疯，或者死去。在荷兰汉学家高延(J. J. M. De Groot)居住过的一个中国东南部社区（厦门），他发现“人们的惊恐、焦虑和失眠状态可能是同魂较长时间与身体分离有关联的”。[9]失魂状态在解释儿童的病因时似乎显得特别重要。在高延的著作中这样的十九世纪的资料来源，也得到了现代学者在这方面进行的田野研究的呼应。在当代台湾，当孩子没精打采、烦躁不安以及生病时，人们会将之归咎于失魂，认为孩子的魂可能是被“吓”跑的。在这种情况下，如果把孩子带回到他被吓着的地方召回他的魂，他的病也就会好了。[10]

97

关于可以将已从体内分离出去的魂再“召唤”回来是一种非常古老的看法。这是同人死后的礼仪活动以及从病中痊愈康复的过程联系在一起的。[11]公元前三世纪初期，这似乎就已成为中国中南地区萨满教葬仪的一部分。到了汉代，这又成为一种叫做“复”的仪式的一部分。有关这种仪式的图画在公元前

[8] 余英时：《魂兮归来！对佛教未传入前中国关于灵魂及“后世”概念变化之研究》，载《哈佛亚洲研究杂志》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)，第47卷第2期（1987年），第374—375页。

[9] 高延：《中国的宗教体系》，第4卷第92页。

[10] 同灵魂分离相关的“恐惧”在普通话中称为“惊”或“惊吓”。见郝瑞(Steven Harrel)：《中国民间宗教中的灵魂概念》，载《亚洲研究杂志》，第38卷（1979年），第524页；托普利（Marjorie Topley)：《中国传统观念及对疾病的治疗：香港的两个例子》，载《人杂志》(*Man*)，第5卷（1970年），第429—436页。

[11] 余英时：《魂兮归来!》，第365页。

二世纪的马王堆墓葬中被发现：当某人死后，死者家中一名成员便立即担任起“招魂人”的角色，爬上东边的屋檐，面向北方，挥舞着死者的衣服，大声叫道：“噢！某某（死者的名字）回来吧！”这里的假设是，死者的魂只是在他睡觉或失去知觉时暂时离开了他的躯体，因此，用他所熟悉的衣服等物便有可能将他召唤回来。从事这种仪式是为了“将死者的‘魂’招回来与他的‘魄’团聚”。这里的前提则是，“魂”是“魂魄”中更轻飘易逝的组成部分，比较容易与躯体相分离，也很快便会消失。相形之下，“魄”在入土时便走得慢多了。这就解释了为什么人们必须召唤的是“魂”而不是“魄”。[12]（十八世纪的叫魂术也是以“魂”为目标的。）

自愿与非自愿的灵魂丧失

中国人相信，灵魂是既可以通过自愿的方式、又可以通过非自愿的手段而与躯体分离的。同死者的交往可以经由“魂游”或“夺魂”来实现。在发生魂游时，魂游者的“魂”被送往地下访问死者。从魂游者在回魂时有时会遇到麻烦的许多故事来判断，这被人们看作是一件十分危险的事情。[13]这样的

98

---

〔12〕 余英时：《魂兮归来！》，第375页。招魂仪式直到不久前一直在中国民间文化中生存了下来。高延曾对厦门的一个几乎完全相同的仪式作过描述，其目的是为了召唤一个生病或惊厥的孩子的魂。《中国的宗教体系》，第1卷第234—235页。

〔13〕 郝瑞：《灵魂概念》，第525页，转引荷恩（Emily M. Ahern）：《一个中国村庄的死亡崇拜》（*The Cult of Death in a Chinese Village*），斯坦福大学出版社1973年版。丹尼斯（N. B. Dennys）对广东的一个“魂游”事件作了详细叙述，参见《中国的民间传说及其同雅利安与闪族民间传说的类同之处》（*The Folk-lore of China, and Its Affinities with That of the Aryan and Semitic Races*），伦敦1876年版，第59—61页。高延引用小说资料显示，有能力的人可以使自己的魂离开躯体，“特别是为了达到看到隐形事物的目的”。《中国的宗教体系》，第4卷第103—106页。

故事揭示了一种令人不安的焦虑，那就是，“魂”可能会在试图回到躯体时迷失方向；或者在此期间，躯体会因为人们误认为人已死去而遭到损坏（也许，这是同人们担心因睡着而被误认为已经死去的恐惧是有关联的）。[14]

然而，关于人们会在并非自愿的情况下便失去灵魂的说法更令人担忧。除了“惊恐”或其他创伤[15]有可能刺激魂脱离躯体外，魂实际上还可能会被其他人或某种超自然力量偷走。人们可能让“复仇鬼魅”和妖魔为此承担责任。[16]高延在厦门的采访对象曾向他叙述过“某些喜欢从人身上汲取精气的恶鬼”的情况。人们称这些鬼怪为“走马天罡”或“半天秀才”。如果一个人失去了知觉，人们会把他送到一个“师公”那里，由师公为他举行一种叫做“抢精神”的仪式，以便从偷去了他的魂的“冥物”那里将魂找回来。[17]人们知道，从事偷魂的鬼怪夜间出没于路边。在许多故事中，“不幸的人被这些人类天敌夺去了生命，身上没有丝毫受伤的痕迹，却被发现横尸路边，只是他们的魂已被勾走了”。勾魂的鬼怪尤其喜欢单独在路边的人，因为他们“在那里孤零零无处求助”。[18]似乎因为仅仅有这种勾魂的“冥物”还不够吓人，人们还认为坏人也是有偷魂的能力的。术士们便可以通过在纸上画符来对受害人施行妖法。[19]

---

〔14〕 席文（Nathan Sivin）指出，中国人认为在死和睡着之间并没有十分严格的区别。死去只不过是未能醒来而已。“死”这个字也被广泛地用于“失去知觉”的状况。私人通信，1988年12月24日。

〔15〕《聊斋志异》第234页有一个故事，患上了相思病被认为是一个年轻公子失魂的原因。

〔16〕 郝瑞：《灵魂概念》，第525页，引自武雅士编：《中国社会中的宗教和礼仪》（*Religion and Ritual in Chinese Society*），斯坦福大学出版社1974年版，第131—182页。

〔17〕 高延：《中国的宗教体系》，第1卷第243—244页。

〔18〕 高延：《中国的宗教体系》，第5卷第470页。

〔19〕 郝瑞：《灵魂概念》，第525页。

“招魂”既可被用之于葬仪，也可被用作医治孩子疾病的一种手段。这表明，活着的人们在死者（不管是成人还是孩子）刚刚死去的情况下还不愿接受这已是最后的事实；这也表达了他们不愿让死者离去，如还有可能便还要将他召唤回来的情感。我在前面已经提到过，当死者是孩子时，人们会将孩子的种种病状归之于也许是惊吓造成的暂时失魂的缘故。在这种情况下，孩子的父母便会求助于招魂仪式。这种仪式一般称之为“招魂”或“叫魂”，两者都意味着“对魂的召唤”。需要记住的是，“叫魂”有时和“偷魂”是同一意思。挚爱孩子的父母和邪恶的术士都在对魂进行“召唤”——一个是要将魂唤回到体内，另一个则是要将魂从体内唤走。

禄是遒（Henry Doré）曾在长江流域的社区对晚清的招魂进行过观察。下面记述的是发生在安徽的一场仪式：

99

> 在为孩子招魂时，使用的方法如下：先是提到孩子的名字，然后招魂的人便说：“你在哪里玩啊，你快回家吧。”或者说：“你在哪里吓着了，回家吧。”……如果孩子的名字叫乃喜，招魂的人就会说：“乃喜啊，你在哪里吓着了？你在哪里玩？回家吧！”另一招魂的人会跟在后面答应道：“回来啦。”当他们四处喊叫时，一个人会在屋里将死去孩子的衣服放到房子附近或门道上的一根扫帚柄上，然后注意地观看是否有树叶或小草之类的在近处移动，或者是否有小虫子在近处飞动……任何这种情况，都是魂已经回来了的迹象。[20]

---

[20] 禄是遒（Henry Doré）：《关于中国人的迷信的研究》（*Researches into Chinese Superstitions*），上海 1918 年版，第 5 卷第 472 页。

术士以谋命为目的的作法程序竟然同挚爱孩子的父母所从事的礼仪活动有着相同的语言表述方式，这正是整个事情令人特别感到憎恶的地方。正如在本书第四章中所揭示的，《大清律例》所使用的语言表明了妖术活动所具有的奇怪的渗透性特点：如同欧洲魔法活动中的黑色弥撒一样，它将正统社会生活中平常的礼仪活动颠倒了过来，成为对这种礼仪活动的一种嘲弄。

有关失魂的恐惧是从人们认为术师拥有侵害人身法力的一般想象中派生出来的——这些术士有本事从远处窃得活人的精气，使得没有生命的物体获得生命，再通过替身来对人造成危害。由于侵害人身的妖术活动是1768年大恐慌的重要组成部分，对此有必要在这里稍作讨论。被术师们赋予侵人魔力的物品可以有各种各样，但最普通的似乎是通过妖术而获得生命的纸人。各种“奇事异闻”中充满着有关这种纸人的故事。

明朝的一个故事讲到，广东有一个姓李的术士，会一种名为“先天神算”的预卜未来的法术。据他宣称，他会让“纸人纸马”变活，还会用“纸剑斩人首级”。他甚至还懂得让死人复活的法术。这位多才多艺的术士最后被一帮属于白莲教一个支派的造反者网罗去了。[21]

湖北有一个姓吴的书生，有一次当众嘲弄了当地一个颇受人尊敬、被认为有本事偷魂的张姓术士的法力。吴书生料到张术士会对他进行报复，便在当天晚上拿着一本《易经》当武

---

〔21〕沈德符：《万历野获编》，中华书局1980年版，第753页。发生于十六世纪的一次叛乱是由一位名叫唐赛儿的妇女领导的，她是白莲教的一个支派的成员，据信能通过操纵活生生的“纸人”施行妖术。参见富路德（L. Carrington Goodrich）和方超英编：《明代人物传记辞典》（*Dictionary of Ming Biogralphy, 1364—1644*），哥伦比亚大学出版社1976年版，第1251页。



为死去孩子招魂的仪式［见 Henry Dore, *Researches into Chinese Superstitions*, 473 页］

器，坐着等候。[22]一个身穿盔甲的鬼怪撞进屋里，对他发起攻击，但当吴书生用《易经》向那鬼怪猛打过去时，那鬼怪竟然仆地而倒。吴书生发现地上只有一个纸人，便把它捡起夹在书 101 中。过后，又有两个黑脸的小妖精闯了进来，也被他用同样的办法对付掉了。过不多久，一个哭哭啼啼的妇人出现在门前，宣称她是那个术士的妻子。她哀求吴书生放了她的丈夫和两个儿子，因为他们的魂都附到纸人的身上去了。她呜咽着说，现在她家里只剩下了三具尸体，一等到凌晨鸡鸣，他们的魂就回不来了。吴书生教训那妇人道，她们一家人做尽了害人的事，是罪有应得。但出于怜悯之心，他还是还了一个纸人给她。第二天早晨，他才知道张术士和他的大儿子都死了，只有小儿子活了下来。[23]

人们对于术师以纸人为工具所普遍存在的恐惧，肯定是与纸制物品（纸俑、纸马、纸房子、纸工具以及其他纸制物品）在殡葬礼仪中的广泛使用有关的。高延指出，厦门地区便有人使用人形物品的妖术来伤害自己的仇人：

> ［人形物］大多是用两段交叉捆在一起的竹片粗粗制成的，在一片竹片的一端粘着代表人体的纸。这竹片像手那般大小，男人同女人的区别则在于两团据说是鞋子的碎纸。这被叫做“替身”，是用来替代某人的，可以在任何一家制作并出售用于祭祀死人和神灵的物品的店铺里用现钱买到。它们是被当作奴婢焚烧后供死者在另一个世界使唤的。[24]

---

〔22〕 经书可以拥有与其论学教诲内容完全不相干的魔法力量。参见高延关于以《易经》和其他经书为护身符对付妖魔的讨论。《中国的宗教体系》，第6卷第1011页。

〔23〕 袁枚：《子不语》，上海1914年版，第2卷第15页。这一故事的英译文，见高延：《中国的宗教体系》，第5卷第893页。

〔24〕 高延：《中国的宗教体系》，第5卷第920页。

纸人纸马可被用来为死者的福祉服务，供他们在转入鬼神世界后使用；也可被当作仇人的替身，用作对他们施行邪恶魔法的手段；还可能被别的什么人用来伤害自己。很显然，人们是很容易看到纸人纸马这些不同用途之间的联系的。施行侵害人身的法术的另一途径，则是借用受害者“身上的某些部分或所穿的衣衫”。[25]此外，术士还可以通过象征性地借用受害者身体的某些部分，取得侵害其生命的魔力。“术士所用的工具或是人的灵魂、或是灵魂的一部分。做到这一点的途径，则在于掌握活人躯体的某些部分，尤其是掌握同精神力量和生命力量的产生有关的器官。此后，便可将受害者的魂安置于术师所创造的某一幻象中，任由术师通过符咒让那人的魂完全服从于自己的意愿。”[26]

102

头发与邪术

正如我们在禁止妖术活动的刑律中所看到的那样，侵害人体的妖术可以促使人们基于儒家教义而因体肤受损产生害怕，也可以导致人们因这种嗜血野蛮的行为而陷入文化上的深刻恐惧。不管是哪一种情况，普通百姓的心目中都有这样的印象：术士们能够利用人的头发来汲取他人的精气，然后再将这种精气转移到纸人纸马身上。德清的石匠们便被认为是有这种本事的人（即汲取他人的精气来加强自己的力量）。

即便受害者是个陌生人，一个经过适当训练的术师仍能够以其头发为中介物质而攫取其灵魂。我们在1768年所遭遇的大多数叫魂案子中见到的便确确实实的是这种情况。术士不一定需要知道受害者的姓名和生日之类的个人资料。明代的一部

---

〔25〕 高延：《中国的宗教体系》，第5卷第926页。

〔26〕 高延：《中国的宗教体系》，第5卷第871页。

小说讲述了一个从蛋里生出来的和尚的故事，无人知道他的生辰八字，一位颇好“师巫·邪术”的公子希望在这个“蛋子和尚”本人不知不觉之中对他作一次偷魂的试验。一个术士满有把握地说，以他的本事，并不一定需要知道和尚的生辰八字便可办成此事。“若没有生辰，须得本人贴身衣服一件，及头发和爪甲也是一般”，再对着这些东西念诵咒语便可以成事。[27]而如果单凭这几样东西就能够施行法术，那么甚至在只知道某人名字的情况下，也许也是可以对之施行法术的。一个术士在自己居住的社区里，是知道周围亲戚朋友或邻居的名字或生辰八字的，那么，他不必通过个人物品的中介作用，就能够对别人造成伤害。这就是在本书第一章中农夫沈士良想要做的：他将自己所深恶痛绝的侄儿们的名字写在纸片上，让吴石匠放在桥桩的顶端撞击。这也是本章开头长治的那个恶道士所干的勾当：通过得到受害女子的生辰八字而令她着魔。然而，对那些来自外地的陌生人术士来说，他们就必须在不能就近得知这一切的情况下从事自己的肮脏活动了。正是在这里，剪割发辫和衣襟成了一个关键性的问题：这使得一个人的命运可以被一个他根本不认识的陌生人所左右。即便对一个不认识的人，术士也能通过妖术而使得那人无生命的排泄物和衣物之类的东西着上魔法。这样的看法，自然加深了人们对于陌生人所怀有的恐惧。

在很多文化中，人们都相信头发有着神奇的魔力。我在本书第三章中，曾对为什么满人征服中国后颁布的削发令受到了汉人顽强抵抗的原因作了探讨。在这里对妖术进行探讨时，同样的问题又出现了：在头发、权力和死亡之间有着怎样的联系？艾德蒙·李奇关于人们在潜意识的层次上是将头发与生殖 103

[27] 罗贯中和冯梦龙：《平妖传》(1830 年版)，古典文学出版社（上海）1956 年重印本，第 52 页。

器联系在一起的看法，在我看来似乎过于具体，超越了人种学在这方面所能提供的证据。[28]我更倾向于接受的是詹姆斯·佛朗泽（Sir James Franzer）等被李奇称为“老派人类学家”的更一般性的看法，那就是：“头发在礼仪上象征着某种极为深刻的抽象性事物，如繁殖能力、灵魂一类的东西，个人的力量，等等。”[29]由旁遮普文化所提供的证据表明，正是由于人们认为头发能够汲取并储存生殖能力，它才在施行妖术时被人使用。一个不能生育的妇女，便可以通过剪取新生婴儿的头发而使得这婴儿在她的子宫里再生。神汉长而缠结的头发尤其可贵，则是因为头发的主人在性生活上的长期节制使其头发中积蓄了极大的生育能力。[30]在中国，无疑也可以看到有关头发汲取并储存精神力量的证据。在广东地区举行的丧事中，头发似乎具有汲取丰富的生育能力的精神实质，人们因而希望，死者的已婚女儿和儿媳妇“在死者的棺材从村里被移送出去时在棺材上摩擦她们松散的头发”。华琛（James L. Watson）认为，人们相信可以用这种有意吸收死亡污染的行为来加强生育能力和家系延续，好像死者的灵魂正在通过妇女的头发而重新进入到家系中来。[31]叫魂事件还不断使人们注意到头发在和尚生活

---

〔28〕 李奇的假设是：“头发是无形的性心理的一种有形的象征性替代物。”见《魔法般的毛发》，第153页。亦请参见本书第73页注1。

〔29〕 李奇：《魔法般的毛发》，第160页。

〔30〕 荷西蒙（Paul Hershman）：《头发，性和脏物》，载《人杂志》，第9卷（1974年），第277、289页。荷西蒙在该文第275页写道，一种符号是通过深刻的心理上的联系而“取得自身力量的”（例如，头发等于性心理），但随后便在礼仪的场合变成了一个在意义上飘浮不定的东西。在某种礼仪背景下，信号的意义虽同最初的意义有关联，但并不一定完全相同。

〔31〕 华琛：《事关骨肉：广东社会对于死亡污染的处理》，载布洛克和派瑞（M. Bloch and J. Parry）编：《死亡和生命的再生》（*Death and the Regeneration of Life*），剑桥大学出版社1982年版，第173页。还未搞清楚的是，为什么让已婚女儿来做这件事？除非这是为了加强姻亲之间的联系。

中的重要性——而且并不仅仅局限于剃度仪式等使得和尚失去头发的场合。人们常常发现和尚随身带有头发，其原因之一便在于：师父们通常会在为弟子施行剃度后将那些受教于他们的弟子的头发保存起来。但很明显的是，保存头发的情况并不仅仅发生在不同辈分的和尚之间。人们还知道，和尚们也会沿路相互交换头发，以便彼此"结缘"。也许，这样做的目的也在于扩展自身灵魂力量的多样性——因而也扩展灵魂力量的效力？——从而加强自己同所有和尚作为一个整体的联系。[32]

妖术预防法

1768 年的叫魂危机的一个突出特征是，普通百姓作出了巨大的努力——或者通过对可疑的妖党施行私刑，或者通过诉诸法术来进行补救——以便同妖术凶险不祥的影响力进行对抗。正如湖北那个用《易经》猛击妖魔的莽书生的行为所表明的，法术是可以用法术制伏的。事实上，处于近代前夜的中国（同时也是今天的中国——只是在多大的程度上我们还不知道）就像是个巨大的角斗场。在这里，超自然力量在伤害的同时也在补救，而在这两者之间发生着一场无情殊死的争斗。用高延的话来说，人类为对付那些邪恶的精灵，"每天都在从事着一场使人不得安宁的攻防之战"。[33]参加这场战争的当然有职业

104

〔32〕 有大量史料证据表明师父保存着弟子的头发。《朱批奏折》，第 858 卷第 3 号，乾隆三十三年七月二十六日（刘统勋等），便是一个例子。关于"结缘"，参见《朱批奏折》第 866 卷第 6 号，乾隆三十三年九月十五日。要增加自身的灵魂精气，取决于从很多人那里获得头发，而并不仅仅取决于头发分量的多少——大术师明远建造"万魂桥"的计划表明了这一点（参见本书第四章）。

〔33〕 高延：《中国的宗教体系》，第 6 卷，第 931 页。



3

凡造房屋木石泥水匠作諸色人等蠱毒魘魅殘害主人上樑之日須用三牲福禮攢扁一架祭告諸神將魯班先師秘符一道念咒云惡匠無知蠱毒魘魅自作自當主人無傷暗誦七遍本匠遭殃吾奉太上老君勅令他作吾無妨百物化為吉祥急急律令　即將符焚於無人處不可四眼見取黄黑狗血暗藏酒内上樑時將此酒連遞匠頭三杯餘者分飲衆匠凡有魘魅自受其殃諸事符解

此符用硃砂書符貼正樑上

1

房屋中間藏牛骨
終朝辛苦忙碌碌
老來身死没棺材
後代兒孫壓肩肉
埋屋中間

2

頭髮中間裹把刀
兒孫落髮出家逃
有子無夫常不樂
鰥寡孤獨不相饒
藏門檻下地中

(1) 牛骨图与 (2) 头发刀子图，是建房工匠用来咒人的；(3) 是住房者禳解这些邪术的符咒 [见《鲁班经》]

人士。那些关于礼仪问题的专家们从事着施行法术，主持丧事，测定房屋风水走向之类的活动。然而，参与这场战争的普通士兵却是一大帮门外汉。他们凭藉着一大堆或者写了字，或者没有写字的咒语、护符以及有关行为举止的一套公式，便要以此为武器为自己“辟邪”。[34]

利用咒语和护符“辟邪”是一种普遍存在的现象。这项保护性行动大都是以构成灵魂“阳”端的“鬼”为防备对象的，其产生的原因则在于死者的灵魂没有得到很好的关照。同样的方法也可以用来对付妖党的邪恶魔法。鉴于德清县的石匠们是由于人们对于建造工匠的怀疑而成为目标的，我将在这里通过对建造工匠法术的叙述，就如何通过符咒祛邪的问题进行探讨。根据传教士民俗学家丹尼斯（N. B. Dannis）在广东所进行的研究：“广东有这样一个家喻户晓的传说，说的是一个造房工匠被一位妇人叫去整修厨房时，对那位妇人挟嫌报复之事……整修工程按时完工了。但不知怎么搞的，妇人每次进厨房就会得病。她相信，厨房的地基一定已被人动过了手脚，于是便让人将厨房的墙推倒。果然不错，在那里发现了一个空洞，其中放着‘一个生病模样的泥人’。原来这就是妇人生病的原因。”[35]

为什么人们会将建造工匠同妖术联系在一起？中国人相信，房屋的风水状况会对居住者生活中的吉凶产生影响。既然如此，建造房屋的工匠自然就有责任在建房时施行“好的”法术。建房的时间选择，房屋的结构走向，以及建房时所遵循的礼仪程度，等等，都被人们认为对于房屋建成时将邪气排斥在外具有至

〔34〕 关于护符，参见禄是遒：《关于中国人的迷信的研究》，第3卷第255页，第5卷第500—509页；亦参见高延：《中国的宗教体系》，第6卷第931页。

〔35〕 丹尼斯：《中国的民间传说》，第82—83页。

关重大的意义。当然，既有办法施行“好的”法术，也就有本事施行“坏的”法术。因此，有一本在清代很流行的名为《鲁班经》的木工手本，便不仅包括有建房时所应遵循的恰当的礼仪规则，也有着种种恶毒的符咒，供建房工匠藏在屋梁上面或地板下面。但为平衡起见，《鲁班经》中也包括有用来对付施行妖法的坏木匠的符咒。下面是几则木匠以符咒害人的例子。[36]

一幅刻有“冰消”两字的竹片图：

105

> 一幅破瓦一断锯，藏在梁头合缝处；夫丧妻嫁子抛谁，奴仆逃亡无处置。藏正梁合缝中。

一幅牛骨的图画：

> 房屋中间藏牛骨，终朝辛苦忙碌碌；老来身死没棺材，后代儿孙压肩肉。埋屋中间。

一幅一团头发中裹有一把刀的图画：

> 头发中间裹把刀，儿孙落发出家逃；有子无夫常不乐，鳏寡孤独不相饶。藏门槛下地中。

---

〔36〕 午荣和章严编纂，周言编：《鲁班经匠家经》，上海 1909 年版，第 4 卷，第 3—4 页。这里引用的资料来自题为“秘诀仙机”的附录，但书中未注明此附录的出处。全书始自公元五世纪中期，但也包括有更早的资料。关于该书的历史和特点，参见鲁克思（Klass Ruitenbeek）：《传统中国木匠业的营造方式和礼仪》，载《中国科学》（*Chinese Science*），第 7 卷，（1986 年 12 月），第 13—16 页。此书被认为具有极大的魔力，以至于书贩在卖书时从来不会将脸对着书。一旦看到此书，便必定要对别人施行魔法，否则自己就会遭殃。参见曹松叶：《泥水木匠故事探讨》，载《民俗》（广州），第 108 期（1930 年 4 月），第 1 页。

但是，符咒也为人们提供了强有力的法术保护，以使他们不会受到混迹建造房屋者中的妖党之害：

> 凡造房屋，木石泥水匠作诸色人等，蛊毒魘魅，殃害主人。上梁之日，须用三牲福礼，横扁一架，祭告诸神。将鲁班先师秘符一道念咒，云：恶匠无知，蛊毒魘魅，自作自当，主人无伤。暗诵七遍，本匠遭殃，吾奉太上老君敕令，他作吾无妨，百物化为吉祥。急急律令。
>
> 即将符焚于无人处，不可四眼见。取黄黑狗血暗藏酒内，上梁时，将此酒速递匠头三杯，余者分饮众匠。凡有魘魅，自受其殃，诸事符解。
>
> 此符用硃砂书符贴正梁上。

这些关于法术正反作用的看法，暴露了无时无刻均困扰着大多数普通百姓的种种焦虑：早夭，草草下葬，失去子女，死后得不到恰当祭扫，等等。尽管这些焦虑集中在建房妖术上，但反映的却是一种更为广泛的认识，那就是，人在这个世界上的命运其实是很容易受到超自然力量的破坏伤害的。在神鬼之间进行的那场永无休止的对抗中，人的生活需要得到“术”或“法”的保护——不管使用“术”或“法”的是宗教职事人员还是有这方面知识的俗人。[37]

---

〔37〕 在《中国的咒法》一书第213—237页，沢田瑞穗从小说笔记中引用了关于如何对付造房工匠妖术的一系列忠告。在该书第218页有这么一个例子：如在卧室中发现有害之物，“且不可触及此物，需将其投入滚油煎炸，再投入火中，则（造房）木匠非死即病。”有时祸害并非有意造成。例如，某一房屋的居住者开始“咳血”。事后发现，原来是因为木匠在上梁时碰伤了手，血渗到木头里去了（第230页）。

对于僧道的怀疑

在对叫魂的清剿镇压中，僧人（有时还有道士）从一开始便是受到怀疑的主要对象。为什么弘历那么快地就相信了有关大术师均为僧人道士的说法、并动用国家的力量资源来对付他们？为什么每当普通百姓心中因妖术而产生恐惧时，他们那么快地便会朝着离自己最近的和尚猛扑过去？

107

官方对于僧道的处置

老百姓在日常生活中同邪术的抗争，也在社会最高层从清廷的种种关注中反映出来。就在国家查禁妖术的同时，它仍然不断地在同神灵世界打交道。在官方的各个层次——上从皇帝的官邸，下到最肮脏不堪的县衙门——国家的各种机构都在人与神灵之间扮演着中介的角色。从某种意义上来说，它们所起的作用如同西方宗教中的祭司一样：它们代表着人类与神祇交往，以此来保障人世间的适当秩序，尤其是保障帝国范围内的农耕兴旺与国泰民安。在国家的最高层，皇帝本人每年一度都要主持祭拜天地的仪式；在下层，知县们（他们在自己的管辖范围内也是一个个小皇帝）则将城隍爷（这是神鬼世界的知县）当作自己施政时不可或缺的助手。

普通百姓虽被禁止对帝王和官僚所崇拜的各种神灵进行祭祀活动，却可以分享对于这些神灵的信仰。正式的上天崇拜为帝王所垄断，但上天在人间的力量却为普通百姓所信仰。因为每个人的命运都受到上天力量的支配（“五行”交替运作，阴、阳相互影响），人们很容易地便会认为帝王对上天的崇拜与人间的福祉是相通的。又因为人们认为人死后灵魂的命运取决于城隍老爷的判断，普通百姓便相信地方官员祭祀城隍爷是在为

整个社区造福。[38]如果国家要使民众对于自己在精神上所起作用的信心能够持续下去，它就必须认真防备在这方面出现潜在的竞争对手。

国家既然以包揽一切的态度宣称只有它才有资格掌管人与神灵世界之间的交往关系，它便精心设计出一系列规则条例，以便对有组织的僧人道士进行管理。自然，在国家为他们所制定的规则中也就不无荒唐之处。从形式上来说，即便从事礼仪活动的大多数僧道人员其实并不"从属于"任何僧道机构，官方却仍可能要这些机构对他们的活动负责。至于民间宗教的职事人员，以我们在西方背景下所养成的眼光来看甚至算不上专职宗教人员，但他们却主宰并支撑着那个无所不包并深深植根于民间社区的宗教活动体系。国家若想制止这种暧昧不清的状态，是否可以坚持要所有僧人道士都明确表明自己的师徒关系？或要求所有从事宗教活动者都登记注册？从中国宗教的实际情况来看，这些想法是荒谬可笑的。大多数宗教职事人员注定是没有什么社会地位可言的（根据国家对社会地位的边际性质的界定）。如果国家一定要将那些规则（对此，我将予以概要说明）强加于他们身上，也就等于把民间宗教本身也给取消了。在那个时代，这对于国家来说当然是一件不可能办到的事情。这个简单的事实为学界关于"国家对宗教的控制"的讨论带来了一个不甚真实却极为有趣的侧面。[39]

108

不管怎么说，国家还是做了知其不可而为之的尝试。我们

---

〔38〕杨庆堃（C. K. Yang）：《中国社会中的宗教：关于宗教在当代的社会作用及其若干历史因素的研究》（*Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*），加利福尼亚大学出版社1961年版，第134—135、156—158页。

〔39〕拜读施舟人的未刊论文《论中国的民间宗教》（无日期）使我受益匪浅。我也非常感谢席文对这个问题所作的广泛评论（1988年12月24日的私人通信）。

必须将这种尝试视为国家在表明自己的态度，而不是国家的“体制”正在按照自己本来的思路行事。根据规定，所有寺庙庵观及其僧道人员都必须登记注册并获政府批准方可进行活动。除非获礼部正式批准，建造寺庙是非法的。根据同一精神，国家几百年来便一直要求和尚道士必须取得度牒。[40]那么，为什么国家在中国帝制晚期对于宗教职事人员的登记注册及控制他们的问题会耿耿于怀到如此地步？公元九世纪，当大唐帝国大批没收寺庙财产并迫令成千上万的和尚还俗时，其部分原因在于经济上的考虑：当一个人隐入寺庙之时，也意味着他不再负有缴赋税与服劳役的义务，因而也就使国家失去了一份收入。但到了明清时代，劳役义务已可换算为钱币并可与田赋一并估算支付，劳役实际上也已为雇工所取代，上述经济目的也就没有意义了。如果我们对清代国家为控制僧道的努力细加考察，便可以看出，其中另有企图。

早在明代，便已有过要僧道人员登记注册并为他们发放度牒的情况。但是，直到1674年皇帝才发布了将僧道人员置于国家控制之下的第一道一般性诏谕。为对僧人道士进行督察，清政府在北京建立了专门的机构，各由十六名和尚或道士组成。这些成员最初显然系由礼部选拔产生，以后的替补则由京城的僧道人员通过选举决定。这些成员的名单还需向吏部报备。[41]皇帝还诏令各省建立起一个平行的体系，由选举产生的109 僧人道士所组成的督察机构分别在各道、各州与各县建立起

〔40〕杨庆堃：《中国社会中的宗教》，第188—189页；《大清会典事例》，第501卷第2页。韩书瑞让我使用了她研究清代僧道的大量笔记，我对此深表谢意。

〔41〕这些官员若是和尚则叫做“僧录司”，若是道士则叫做“道录司”。见《大清会典事例》，第501卷第5页。1773年，由于尚不清楚的原因，这些官员转归内务府监督掌管。见《大清会典事例》，第1219卷第3页。

来。[42]他们通过通常的官僚统治管道向上提出报告。

建立这些督察机构是为了对和尚、道士、尼姑的品行举止予以控制约束，以便通过适当的纪律措施而保证使他（她）们按出家时的誓愿行事。然而，除这些机构外，最重要的还是发放度牒这一措施。在这里，问题的症结其实并不在于保持僧道人员队伍本身的纯洁性，而是在于确保不让那些不可靠的俗人以僧道的面目出现。皇帝所担心的是，“不法之徒”会假借僧道习俗，冒用“祖师”名义从事占卦预卜之事。此种“交通鬼神”及预卜未来的能力会产生种种“异说”“野谈”，从而吸引无知民众成为他们的门徒并非法结党。在这里，皇帝所谓的“异说”“野谈”，并不仅仅是指他们假称具有魔力，而更是指他们假称有能力预知现存政治秩序的未来命运。在皇帝的上述诏谕中所显示出的，是一种对于在帝国权力中心北京所发生的宗教活动的特殊敏感。位于京城的寺庙庵观均“不许设教聚会，男女混杂”（这是民间宗教的标志；而在皇帝的心目中，这也正是民间道德堕落的进一步的证据），同时，亦“不许建设高台，演剧敛钱，酬神赛会”。[43]

弘历尤其因僧道人员身份含糊不清的状况而感到沮丧，并因而试图将本来用于管制有组织的僧道人员（即属于主要寺庙道观的人员）的那些办法，扩展使用到生活于平民社区的广大民间宗教职事人员的身上。他所采取的第一个重大行动同那些大概可被称为“在俗僧道”（secular clergy）的人有关。这些人

---

〔42〕 在这些部门任职的人员由各省总督或总兵向礼部通报，再由礼部将人员名单转呈吏部登记造册。这里的整个体系均由各省衙门及礼吏两部委任操纵。明代将人员名单奏报皇帝的旧制在清代已废止不行。所有这一切显然是为了使这里的程序常规化，同时也是为了减少呈送皇帝的文书。见《大清会典事例》，第501卷第6页。

〔43〕 《大清会典事例》，第501卷第5—8页。

实际上构成了宗教礼仪职事人员的大多数，他们始终居住在寺庙道观之外，拥有财产，甚至还结了婚。他们为葬仪和驱邪仪式提供服务，或以其他的方式来满足人们在礼仪上的需要，因而在社区中起着十分重要的作用。但他们既不受宗教纪律的约束，也不服从国家的控制管辖。弘历对于僧道在道德及学识上的这种腐败现象大加鞭挞，并诏令各地或强迫“在俗僧道”居住到寺庙道观中去，或强迫他们彻底还俗。对他们的财产，除一小部分生活基本必需品外，均应予以没收或散发给穷人。当这一诏谕看来不仅在一般僧道人员中造成了恐慌也在各省引起了混乱时，弘历又辩解道，他从来就不打算伤害那些循规蹈矩的僧道人员。他强调，真正的问题在于公共秩序。那些在俗僧道“窃二氏之名，而无修持之实，甚且作奸犯科，难以稽察约束”。他之所以要求他们必须获得度牒，是为了使“无赖之徒不得窜入其中，以为佛老之玷”。这位当时登基还不久的皇帝显然因人们对他的严厉措施的反应而感到震惊。他因而从先前没收财产的诏谕立场退让下来：“究竟国家养济穷民，岂需此区区之财物？”这一诏谕亦就此废止未行。然而，令皇帝不能释怀的是：尽管他十分厌恶，社会上依然存在着一大批不受到国家任何控制的礼仪职事人员。[44]

110

弘历对于和尚的看法受到了新儒家在性问题上假正经态度的很大影响。当然，和尚自己的内部戒律便有着纯洁俭朴的要

---

〔44〕《大清会典事例》，第501卷第8—11页。这里，用于在俗和尚的是“应付僧”一词，本身含义不甚明确并可能只在局部地区使用。高延在《中国的宗教派别和宗教迫害》一书第127页将这个词同瑜伽派联系了起来。但是，我遍查了关于佛教的各种标准参考资料，却不能肯定这种说法。用于在俗道士的则是“火居道士”一词。弘历下达反对在俗僧道的诏谕，可能是受了400年前明代的一项公告的触动。见高延：《中国的宗教派别和宗教迫害》(*Sectarianism and Religious Persecution in China*)，约翰·穆勒出版社（阿姆斯特丹）版，第121页。

求；《大清律例》则对引诱已婚妇女与之发生奸情的和尚规定有特殊的罚则。但弘历对和尚通奸的行为似乎特别痛恨，并决心对之予以惩戒。1768 年，南京附近的一个和尚被控与几个已婚农妇发生性关系。江苏巡抚高晋注意到南京地区“每易藏奸”，其原因则在于该地区寺庙甚多，使得追踪奸僧的行止极为困难。据此，高晋要求各县官员均需对和尚的不轨行为予以警惕。南京附近的地方官府发现了一个“淫僧”，多年来便一直有不轨行为，甚至还贿赂地方保头对他的恶行藏匿不报。通过将寺院的土地出租给佃农，这个和尚积累了相当可观的财富。高晋奏报道：“查淫僧厚积资财，恣为不法，大为风俗地方之害。”对这样一个罪犯，《大清律例》中一般规定的惩罚看来已经不够，高晋因而建议将他发配伊犁军中为奴。弘历批复道，甚至这样的惩罚仍属“轻纵”；“此等淫恶劣僧久为地方风俗之害”，因而，对此罪犯“一经败露，即当立即杖毙，以示惩儆，何得更为宽待”。高晋再次奏报道，他确实应该为提出这样一个过于轻微的惩罚建议而受到指责。这一罪犯不仅应予以殴毙，还应在南京地区所有和尚在场的情况下这么做，以示儆戒。寺庙三分之二的财产则将予以没收。[45]

111

弘历与高晋这位皇家姻亲之间这番相互攀比的血腥对话表明，对于那些将大多数僧道人员视为虚伪与腐败的社会渣滓的统治者们来说，对和尚狠狠地予以惩罚简直是他们的一种道义满足的源泉。既然他们对于僧道的行为有着这样的看法，他们当然也会觉得完全有理由把僧道人员同包括施展妖术在内的种种有害及不道德的行为联系在一起了。当官员们看到下层僧道人员人数激增并因此发出警报时，正如本书第二章所叙述的那

---

〔45〕《宫中档乾隆朝奏折》，乾隆三十三年一月十八日（374）和乾隆三十三年二月十三日（644）。

样，皇帝对于僧道的恐惧也大大加深，并下令在全国范围内对妖党进行追踪围剿。除乞丐外，和尚道士——尤其是那些生活在小寺庙道观中以及外出游方的和尚道士——便成了中国最容易受到攻击的社会群体。这是因为，他们既得不到亲属的庇荫也得不到社区的保护。但问题还在于，为什么一般民众会那么热衷地参与1768年这场对于妖党的迫害围剿呢？

僧道、乞丐与普通百姓

和尚是1768年大恐慌的主要嫌疑对象。但多少有点让人惊奇的是，十八世纪有关谈神说鬼的两本主要的集子（著者为蒲松龄和袁枚）对和尚的描述却相对来说十分友善。大量的妖术行径都被归到了像本章开头所叙及的谋财害命的道士头上。相形之下，和尚遭到批判的主要原因在于他们的虚伪或不道德的行为，尤其是他们在性生活上的放纵（在欧洲，这也是人们对僧侣发起攻击时通常会涉及到的一个主题）。此中奥妙，为“妖道淫僧”一词所道尽。[46]对我们来说，则必须超越那些出色的小说家们的叙事水准，发掘出百姓对和尚产生恐惧的原因究竟何在。[47]

---

〔46〕 蒲松龄：《聊斋志异》，第131页。在这本流传甚广的鬼怪故事集中，有一个故事讲的是一个和尚使用妖术来伤害吝啬的施主，这同其他的故事都不一样，因而十分突出（第194—199页）。

〔47〕 关于佛教在帝制晚期的实际活动以及佛教僧人的生活，仍待研究。在以下的讨论中，我所借助的田野调查所反映的是二十世纪初期的情况。这样的做法当然不能令人满意，但它的好处在于，我们是在同实际活动而不是解决问题的方案打交道。而且，我想我在这里所讨论的僧人生活的各个方面也许是很少发生变化的。我主要依靠的是普利普—缪勒所著的《中国的佛教寺庙：它们的布局以及作为佛教隐士生活场所的作用》（*Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*），香港大学出版社1967年重印本，第5章；尉迟酣：《中国佛教习俗，1900—1950年》（*The Practice of Chinese Buddhism, 1900 - 1950*），哈佛大学出版社1967年版，尤其是第9—10章。

在一个对陌生人存有恐惧的社会中，和尚由于自己生活中的若干侧面而让人看上去便觉得不甚安全。其中一个侧面，便是他们长期地，有时甚至竭其终生只是处于见习修行的地位，即他们虽然削发出家，却并无僧职。一个和尚若要获授僧职，通常需要从属于某座有地位的“官寺”，在一位资深师父的指导下经历并完成很长的学习过程。而如果只是当一名见习和尚，就相对要容易随便得多。他只需表明自己摒弃世俗生活的意愿，由师父削发（师父则将负责他的修行）并开始遵从“十戒”（诸如禁欲、素食等等）便可以了。这样的出家人离开了自己的家而以寺庙为家，师父便成了父亲，其他同师门下的和尚则成了师兄弟。和尚中有很多人从少年时起便已出家，通常在一些由代代相传的和尚“世家”所掌管的“家传”小寺庙中修行。如果确有机会的话，一个和尚也要经过很多年以后才能够在某个规模很大的“官寺”里获授僧职。 112

与此同时，一个见习修行的和尚则是一大批未获僧职、处于过渡状态的和尚的一员。这种身份得之固然不困难，失之也很容易。虽然国家以及社会大众将他们归入“僧人”一类，但他们却不得栖身于任何一所有地位的大寺庙。这样的“和尚”大约构成了佛教僧人的大多数。事实上叫魂的疑犯（包括本书第一章所述萧山事件中的两个和尚）大都出自于这些人，政府的疑问也集中于他们身上。毫不奇怪，我们看到普通百姓的恐惧也为同样的看法所左右：这些人既没有正统的家庭背景，又不是注册在案的有地位的僧侣，而只是一批社会边缘人。这一事实不能不导致我们对“僧人”这一称谓到底有多大用处发生疑问，因为政府的文件实际上是将所有穿僧袍、剃光头的人都一概称为“僧人”的，而全然不顾及他们皈依宗教及受到教育的程度。他们中的许多人（甚至可以说是他们中的大多数人）很难被归入为官方所认可的各类臣民的范畴，而官员们正是靠

着这些范畴的存在而自信整个社会是在他们的控制之下的。

这些和尚的另一个可疑之处在于他们无根无底。他们往往一经削发便开始了在路上漂泊的生活。他们之所以旅行，或是为寻访讲经之处，或是前往祭扫本家“祖师”的坟墓以示尊敬，等等。这些都是很普通的原因。另一个也许更为普通的原因，便是乞讨。一般来说，小寺庙既没有足够的土地来养活庙里的人，又缺乏通过举行佛事而得到的捐款与收入，于是化缘乞讨便成了和尚们唯一的生路。对和尚来说，化缘活动并非到处都可进行，有些寺庙便禁止和尚化缘。同时，人们对于乞僧的态度常常无异于他们对一般乞丐的态度。[48]从十八世纪的文献资料来看，乞僧是随处可见的。

普通百姓对于和尚的态度也许受到了下述两种情况的制约。一是见习修行和尚身份本身的模糊性（他们既是佛门一员又不在佛门之中）；二是一般人对于乞讨者的暧昧态度（这被认为是一种无根无底的懒人的职业，但它又因为僧人实在太贫穷而在某种程度上得到了人们的认可）。对于道士，普通百姓的态度也许就是一种更为直截了当的恐惧了。

113

人们习惯上常常将道士的活动同各种各样的法术联系在一起（如炼丹术，以符咒驱邪，以及寻求长生不老，等等）。因此，当“邪术”成为问题时，道士也就顺理成章地成了怀疑对象。尽管道士在社区里通常从事的是诸如以符咒为人治病之类的有益的活动，但他们在人们想象中的妖魔形象却表明，在人们看来，法术是很容易转化而成为邪术的。[49]由于和尚在社区中所从事的主要活动是协助死者的魂顺利通过阴间，他们便不是与道士同一

[48] 尉迟酣：《中国佛教习俗》，第207—210页。

[49] 关于道教驱邪治病的方法，见萨索（Michael Saso）：《道教礼仪中的正统与非正统》，载武雅士编：《中国社会中的宗教和礼仪》，第329—335页。

意义上的术士。这大概也解释了为什么在百姓的故事传说中和尚相对来说温厚善良的原因。但我们仍然想要知道的是，当僧道等从事礼仪活动的各种职事人员作为陌生人出现在某一社区时，在普通百姓的心目中是否还会对他们有着如此清晰的区分？例如，本地寺庙中的和尚是每个人在邻里的葬仪上都会碰到过的，同他们相比较，随处漂泊的和尚便可能显得既让人难以捉摸也难以理解。同时，人们并不需要什么想象力便能够意识到某一“游方道士”的威胁。相形之下，本地道士作为礼仪职事人员就比较“安全”，因为人们是知道他们在社区中所扮演的角色的。一个在本乡邻里间驱邪的法师大概不会比一个家庭医生更具有威胁性。但如果他是外来人的话，那就是另外一回事了。当外来者还拥有特殊法力时，人们对他们的疑心自然也就更深了。

如果说，普通人是由于僧道等礼仪职事人员可能会施行法术而产生对他们的恐惧的话，那么士绅则是由于他们懒惰而鄙视他们。根据在浙江收集的一组“家训”的说法，每一种职业——不管是文人、农夫、手工业者，还是商人——都有自己的“生理”(即求生之道)。“惟是懒惰飘荡、游手好闲为僧、为道、为流民、光棍、身名无籍之徒，便是不安生理。不安生理而能偷生于天地间者，无此理也。”〔50〕

由死亡而产生的污染 一位研究广东社会的权威曾写道，那些在葬仪中担任祭司的人物（在这里，笼统地来说就是道士），“由于其工作的性质”，就像我们自己社会里承办丧葬的人员那样，在社会上的名声肯定是不好的。“当他们在场时，邻居们……从来就不会感到舒服。”这里的原因在于，人们认为由死亡而产生的污染会附在死者的躯体上。尽管道士们“会尽可能 114

〔50〕 项瓯：《东乔项氏家训》，转引自《永嘉县志》(1882 年版)，第 6 卷第 12 页。我未能确定项瓯一书的出版日期。

地避免直接触及尸体或棺木”，但他们却不可能将自己同自身职业中具有产生污染危险的那一面完全分割开来。[51]社区中的礼仪职事人员尤其需要依靠葬礼为生，而这一工作使得他们必须不断地接近新近死去者的棺木。我们尚无法肯定，在华南地区十分明显的人们对于死亡污染的恐惧，是否也在其他地区助成了人们对僧道人员的暧昧态度，但我们不能排除有这种可能性。

作为外来者的术士 普通百姓对于礼仪职事人员的态度是既尊敬又恐惧，这一点在帝制晚期的下层僧道人员身上表现得特别明显。身为流浪者，又拥有特别的弄鬼弄神的力量，这真是一种非常独特的危险。如果闵鹗元的说法是对的，则这种危险到了十八世纪中期大概已变得日益清晰可见。对于其他文化所做的研究表明，人们常常会将妖术同外来者连在一起。艾伦·麦克法林（Alan Macfarlane）便曾以非洲和英格兰的资料为基础而注意到，“在乡下四处游荡的男人”自然而然地便会成为妖术指控的目标。[52]妖术与巫术不同，它并不依赖于天生的内在力量而只需要使用魔法技艺，因而本质上是不以人性人格为转移的。由此而产生的恶行更像是野蛮的破坏行为而不是血亲间的复仇行径。因此，四处漂泊的流浪者（不管是僧道还是平民）由于在社区内缺乏联系纽带便很自然地成为可疑分子。他们固然不会有个人恩怨之类的犯案动机，但他们也同样缺乏

---

[51] 华琛：《广东社会中的丧葬司仪：污染，举止行为和社会等级》，载华琛和罗友枝编：《中国帝制晚期和近代的殡葬礼仪》，第118页。

[52] 麦克法林（Alan Macfarlane）的看法是：“人们更可能指控他们为术师而非巫师，因为他们并不对某一部分人群构成反复发生的、秘密的与内在的挑战，他们构成的只是一时的威胁。”他在这里所作的区分涉及了“巫术”所有的一种天生的恶意，亦即对特定的人加以伤害的动机，而这种恶意只有长期生活在一起后才能产生。见麦克法林：《都铎与斯图亚特时期英国的巫术：一项地区性比较研究》（*Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*），路特莱奇和保罗出版社（伦敦）1970年版，第229页。

社会的制约以及对于社区的责任感。除此之外，农夫村民在见到任何外来人时的那种排外情绪也会起作用。害怕他们会施行妖术就是一种很合理的情绪了。[53]

在中国的民间宗教中，人们对于外人所普遍感到的恐惧是通过举行对“鬼”予以安抚的严肃礼仪活动而表达出来的。人们认为，“鬼”是一些缺乏家庭联系的无根无基的游魂。否则的话，家人便会为它们提供祭祀，从而减轻它们的痛苦并消除它们的敌意。那些在阳间（或在世俗世界中）没有社会和政治地位的人是危险的，而其危险性又是同那些在阴间（或在神鬼世界中）没有地位的危险精灵（即鬼蜮）密切相关的。[54]

在1768年的许多叫魂事件中，外来性几乎自始至终是叫魂大恐慌的导火线。当人们第一次见面时，这种外来性常常会因口音差异而被人们注意到，陌生人也就立刻便会被识别出来。在广东的一些社区，担任巫师的人必须是在当地社会中已有建树的成员，因为要达成将种种邪神从未得到安息的死者身上除去的任务，就必须对村里的社会关系有深入的了解，否则是办不好此事的。[55]由此看来，“好的”或“安全可靠的”礼仪职事人员（为社区服务的 115

[53] 关于巫术恐慌源于社区本身的紧张的看法，对于理解妖术事件并没有什么帮助。正如在中国发生的妖术事件所显示的，受到人们怀疑的术士是外来人，对受他们之害的人来说，他们则完全是陌生人。有关“社会紧张”的论述，参见马维克（Max G. Marwick）：《妖术产生的社会环境》(*Sorcery in Its Social Setting*)，曼彻斯特大学出版社1965年版；有关对于“社会紧张”论的批判，参见拉纳（Christina Larner）：《巫术与宗教：民众信仰的政治学》(*Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*)，巴塞尔·布莱克威尔出版社（英国牛津）1984年版，第50—51页。

[54] 魏乐博（Robert P. Weller）：《土匪、乞丐和鬼蜮：国家在台湾对宗教解释控制的失败》，载《美国人种学者》(*American Ethnologist*)，第12卷（1988年），第49—55页。

[55] 珀特（Jack Potter）：《广东的萨满教》，载武雅士编：《中国社会中的宗教和礼仪》，第206—231页。

僧道及巫师等）必须是社区的一员；而“坏的”或“危险的”职事人员（妖人术士）则不会从属于社区。如果是这样的话，那可能出现的情况就是：要么人们的恐惧心理很自然地是同外来人联系在一起；要么因为在社区内部对别人提出妖术指控会对社会关系造成严重的损害，因而提出这种指控根本就是不能容许的，甚至是不能想象的。既然如此，那么怀疑就只有落到陌生人头上去了。[56]

乞丐的社会恐怖活动

从某一意义上来说，游方僧比之一般乞丐在面对妖术指控时处于更为软弱的地位。在人们的眼里，那些以同神灵世界打交道为职业的人也能很容易地用鬼神的力量为自己服务。这就是妖术。然而，在发生妖术大恐慌的过程中，关于妖术的指控也落到了很多一般乞丐身上，在大多数情况下，他们只是为那些施展妖术的恶僧们跑腿（为他们剪人发辫）。可是，人们对于乞丐的恐惧同他们是否掌握礼仪“技巧”并没有任何关系。恰恰相反，他们的危险性正是在于无人能在礼仪上非议他们。

在中国社会中，和尚和乞丐是最贫穷也最无力自卫的人。

---

〔56〕 一个重大的例外看来是在墓前占卦的巫术，有时这会在社区冲突中被人们当作武器使用：某一方的亲属会将祖先的骨骸排列起来，使之产生有利于家系中自己这一支而不是另一支的魔法效应。这一说法系由弗里曼（Maurice Freedman）所提供，参见他的《祖先崇拜：中国个案的两个方面》，载施坚雅编：《关于中国社会的研究：弗里曼文选》（*The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*），斯坦福大学出版社 1979 年版，第 296—312 页。该书初版于 1967 年。关于在社区冲突中墓前巫术的使用，亦请参见贝奈特（Steven J. Bennett）：《天地的模式：中国实用宇宙论中的科学》（*Patterns of Sky and Earth: A Chinese Science of Applied Cosmology*），载《中国科学》，第 3 卷（1978 年）第 1—26 页，有关论述见第 22 页。

他们得不到有影响力的亲属的支持，也很少或根本没有经济实力。正如同我们已经看到过的那样，和尚在社区的礼仪活动中起着十分重要的作用，因而是不可或缺的。那么，乞丐们在面对人们公开鄙视和憎恶的情况下，又是如何坚持自己的生活方式的呢？这里的原因看来在于，不管他们在那个体面的社会中显得多么无助，他们却有力量使公众对他们产生恐惧。人们害怕乞丐是基于两个原因：一个是他们带来的污染，另一个是他们通过礼仪活动所造成的破坏，而这两者事实上又是紧紧地联系在一起的。

污染　乞丐们正是利用人们害怕遭到污染的心理，使得人们出钱来同他们保持距离。所有的观察者们在一个问题上有着相同的看法，那就是，一种细心作成的（但也是平常的）龌龊与衣衫褴褛的外表——即乞丐们通常的衣着——可能会引起人们的怜悯，但也可能会激起人们的强烈反感。人们是绝不会让一个乞丐来碰摸自己的。这不仅是出于避免染上疾病的实际考虑（如乞丐们会几近卖弄地展示的流脓痂疮），与此紧密相连的还有着因此会在精神上受到污染的恐惧。如果某一乞丐死于某家的地面，则于“天地命理上影响极大”，盖因为只有付出一定代价才能驱走该乞丐的鬼魂，且效果如何亦难以肯定。[57]通常由乞丐担任的抬棺木一职，也会使他们沾上死人的晦气，而这也是需要避之而唯恐不及的。与其让自己的身体接触这样的人，实在还不如让钱“接触”他们的好。　117

用礼仪活动造成的破坏　在这里，我们已经很接近于触及

---

〔57〕　沙学汉：《中国乞丐“窝”》，第63页。这一极为出色的人种学研究专著资料极为丰富，既包括有十九至二十世纪观察者留下的记录，也包括有作者本人在台湾从事田野调查的记录。特别参见该书第三章。



一个出现在某官员轿子前的乞丐被衙役们揪走，好几个带着铺盖的乞丐从桥上匆匆离开 [见《点石斋画报》第七十三号，甲9]

妖术恐慌的核心了。一个体面的社会在什么事情上最容易受到攻击？世界上所有的富人和有地位的人，最容易受到那些没有任何东西可以失去的人的攻击。因此，乞丐们照例会在婚礼丧事等场合大发利市，便丝毫不令人感到奇怪了。如果不让乞丐们得到应得的好处，一帮衣衫破烂、肮脏不堪的人便可能会（有时他们真的会）闯进仪式的现场。而他们的出现本身就会让主人极为难堪。更糟糕的是，他们还会将婚丧仪式的礼仪功效破坏殆尽。这种危险对于一场婚礼来说就已经够坏的了，而对于一场丧事来说则可以成为礼仪上的灾难。在十九世纪的一则记述中，恼怒的乞丐们甚至跳进了墓穴，以阻止下葬的进行。[58]人们在面对这种可怕行为时是相当软弱无力的，因为他们会感到自己抵御超自然力量伤害的能力极为有限，而在行善的神灵与作恶的鬼怪之间进行的又是一场势均力敌的对抗。同时，正如我们已经看到过的那样，躯体和灵魂之间的联接又是很容易受到邪恶力量攻击的另一个危险环节。在这样的情况下，那些被社会抛弃的人们便获得了一种奇特的力量。正是因为他们自己已经肮脏得无可再肮脏、不幸得无法更不幸，他们似乎再也不在乎社会的“脸面”，也不在乎是凶是吉或是祸是福。仅仅让剪割发辫衣襟的乞丐“触摸”一下，便足以引起人们对这会造成致命污染的警觉。再进一步来看，一个乞丐的发怒也会向人们鸣响警报，因为他的污浊本质同使用妖术的恐怖主义根本就是一回事。一个乞丐因为有人拒绝施舍而对那人发出的赌咒，其中包含的力量远远超出了语言本身。

我们对中国妖术所作的探讨揭示了两种互有联系的产生恐惧的机制，两者都涉及到了灵魂—躯体联系脆弱性的问题。普通人害怕的是自己的魂会失去。灵魂与躯体之间的联接是脆弱

---

〔58〕 沙学汉：《中国乞丐“窝”》，第59页。

的，这意味着自然的或超自然的力量是可以将它们分开的。做梦、生病，当然还有恶毒的法术，都对灵魂—躯体联接纽带的稳定性构成了威胁。皇家的恐惧则不仅同个体也同群体有关。君权神授的完整性与持久性需要通过皇家不断从事的礼仪活动而反复得到验证；同时，君权神授本身也可以因为自然的机制（如只有在发生自然灾害和出现其他征兆时才可以看到的宇宙力量），或由于巴望让国家遭难的煽风点火者的行动而发生断裂。国家不仅需要坚决否认这些妖人同神灵世界存在着任何交流关系，也要对他们的行为无情地予以禁止。皇家的祭祀官员们对于除了自己以外其他任何同神灵世界的联系都采取嘲弄态度，这种做法其实证明了他们对于自己的“神授”地位能否持久有着一种根深蒂固的焦虑。对普通百姓来说，术师的妖术威胁到的是灵魂与躯体之间的脆弱联接；而对皇朝的上层人士来说，这种行为危害到的则是皇朝同上天力量之间的脆弱联系。在十八世纪下半叶，究竟是何种力量同时在社会结构的底层和上层造成了这样的恐惧，这在我们对叫魂的故事作进一步的考察以后，是值得加以考虑的。面对叫魂的罪恶行径，皇帝将要发起一场全国性的清剿。在此过程中，存在于妖术与政治之间的联系将会更为清晰地显示出来。

118

第六章　各省的清剿

在全国范围内对妖术的清剿触发了弘历与各省督抚之间的 119
较量。这场暗斗悄然隐蔽，但激烈的程度并不亚于清剿本身。它的燃料则来自于官僚的责任制度：官员若让罪犯逃脱会受到北京吏部的制裁，该官员的上司则有责任对下属的失职加以弹劾，失于弹劾又会构成更上级官员弹劾失察者的理由。到了总督、巡抚这一层，行政上的失误则会在皇帝对其个人的宠信上出现裂痕。

官僚责任制度的运作是围绕着对信息的控制而展开的。一项罪行如果未经官方确认已经发生，那么，一个官员就不会因为对此罪行失察而受到惩罚。这一极为简单的事实可以说明弘历与其官僚之间在叫魂案中的紧张关系。虽然清政府没有职业的秘密警察，皇帝在各省还是有自己的耳目的。通过这一个人情报来源，弘历得知了山东的那些案件；还是通过这一情报来源，他也发现了春天被各省巡抚隐瞒的妖术案件。这种隐瞒是出于官方对大众迷信的蔑视（即上层人士视妖术为不可知的态度），还是因为苏州和胥口镇事件所牵涉的剪辫案对巡抚来说 120
太过棘手，本身是无关紧要的。反正弘历相信，这种情况之所以发生是因为他的官员们畏难裹足：法庭案件会打乱他们优游从容的日常节奏，弹劾属下则会危及他们官官相护的权力网

络。我们或许应该原谅他的猜疑，整整两个月来，没有一个省级官员（不论满汉）主动向他报告过妖术案件。当他要求各省报告情况并采取行动时，各省的初始反应证明这种猜疑是有道理的。

弘历的行省官僚

让我们先来考察弘历的各省执法官员的工作效率。1768 年中国的行省官僚是一个由六十三个人组成的很小的精英圈子。我使用“行省官僚”一词，特指省以上的行政长官，其责任包括：第一，总揽一省（巡抚）或两三省（总督）的全部行政事务；[1]第二，专司一省的特别政务（如布政使和按察使）；第三，无守土之责的特任官员，如漕运总督和河道总督。这无疑是世界上最为排外的圈子。进入这个圈子意味着得到皇帝的特别宠信并能与其直接对话。督抚官僚与在北京的部级官员一样，可以并被要求同皇帝直接并秘密地联络。虽然这个圈子里既没有老朋友间的那种默契，也没有坐在皮靠椅里的那种舒适安乐（也就是说，这个圈子的内部凝聚力很弱），但进入这个圈子还是能给人一种超越了低级官僚群的特殊自我感觉。[2]

肱股心腹

弘历在清剿妖术案中所依靠的是一个由中老年官僚组成的经验丰富的群体。其中每个人都有在数省任职的经历，资深者

---

〔1〕 京师所在的直隶除外，该省只有总督一人。

〔2〕 关于行省官僚的上层，请参阅傅宗懋：《清代督抚制度之研究》，国立政治大学（台北）1963 年版。

担任省级官员已有十年左右。[3]满人极不相称地在其中占有相当大（百分之三十八）的比例，而在总督、巡抚这个层次，其比例更高达百分之五十八。和乾隆初年相比，行省官僚的种族背景发生了很大的变化。自1736年以来，满人人数增长了百分之八十四；汉军旗人增长了百分之三十三（虽然其实际人数微不足道）；而汉人则减少了百分之五十一。总督的种族结构无甚变化，但满人在巡抚中的比例急剧上升，其代价则是汉军旗人比例的下降。满人任布政使职位的人数也大幅上升，而汉人的任职人数则显著下降。此外越来越多的满人司法官员正通过正常的升迁渠道进入行省官僚圈。上述变化可被视为满人汉化程度提高和统治汉人低级官僚能力增强的结果，但也是帝国为加强满人在地方政府中的权力而制定的一项处心积虑的政策。

121

按照十八世纪世界的标准，弘历的行省官僚在1768年统治着庞大的人口。如两江总督治下的三省人口有七千万，比当时法国人口的两倍还多。而三省中最大、也是全国人口最多的江苏省，其巡抚治下的人口有三千万，是当时英国人口的三倍。即使是叫魂案所牵涉到的最小省份陕西，也有八百万人口，大约与大不列颠减去苏格兰的人口相当。[4]显然，这一官僚机器的严密程度不能和我们（以及中国人）所熟知的现代官僚制度相比较。这样巨大辖区的执政者必须握有便宜行事的实权，但他们的权力还是受到许多制度规定的制约。不仅如此，机密的廷寄制度防止了督抚间的冲突，谁都无法知道邻省的督

〔3〕在1768年行省官僚任期的平均年数与他们的级别成正比并反映了常规的升迁模式：总督，11年；巡抚，9.5年；布政使，5年；按察使，2.5年。

〔4〕根据何炳棣对1787年各省人口的估计，见《中国人口研究》，第283页；也请参见米契尔（Brian R. Mitchell）：《欧洲历史研究，1750—1975年》（*European Historical Studies, 1750 - 1975*），纽约1981年版。欧洲的统计数字来自1801年的人口普查。

抚向皇帝报告了什么。最后，皇帝通过频繁调动来防止行省长官在一省坐大。[5]

频繁调动意味着行省长官几乎不可能对自己辖区内的特殊情况有深入的了解，他们因而将大多数的行政事务委之于长期留任的胥吏。[6]这个高度流动的精英集团的成员在各省首府之间频繁调动，但他们被两条铁索同帝国的中心绑在一起：同其他官员一样，他们的黜陟考绩保存在吏部的个人档案中；更为重要的是，他们与皇帝间维系着效忠尽责的个人纽带。

虽然我们习惯于把行省官员称之为官僚，在美国的政治格局中这样的人会被称为“政治委任官员”。虽然他们中的大多数都是循着常规的升迁渠道进入行省官僚圈的（或起于掌管几个州县的道台；或出自六部的低级侍郎），但一旦升为省级官僚便标志着他们同皇帝之间建立起了一种以忠诚和依靠为特征的特殊关系。对这一群荣宠的仆人，皇帝期待他们既可信用又怀有热忱：他们不仅应准确地报告地方上发生的事件，而且应该进一步为皇上分忧解难。这种素质比存放在吏部的人事档案记录更为重要，它关系着皇帝对他们的宠信，并因而会决定他们宦海仕途的未来。

122

这一特殊关系是如何影响一个巡抚的表现的呢？他的职责中令我们最关心的是构成中国法律制度核心的一个阴暗的纽结，即一个官员在自己的辖区同时是警察、检察官和法官。事实上，就任何官员的权限而言，司法权只是从属于行政权的一

---

〔5〕 以1768年在位的总督和巡抚为例，平均在一个职位（从获得巡抚级别开始）上的任期是总督3.5年，巡抚2.2年。总督的平均年数被直隶总督方观承特别长的任期（19年）提高了。我对官员任期的统计都是根据钱实甫的全面完整的《清代职官年表》（中华书局1980年版）来计算的。

〔6〕 在乾隆三十三年这一年平均每省有2.5个巡抚。有些省的巡抚像走马灯一样撤换：如这一年山东有四位巡抚，福建有五位。在十八世纪中叶，一个省一年里有三个巡抚轮换并非稀奇。1768年的撤换特别频繁，部分原因是由于叫魂危机的干扰。

个方面。在县里，知县同时拥有逮捕、起诉和审判的权力。超出杖责的案子均应移送巡抚审理，而所有死刑案则都要经由皇帝御批。因为《大清律例》将多种形式的妖术定为死罪，据此，叫魂案似乎应该移送省庭，并最终移送北京。巡抚则应该要求下属清查各州县的妖人，并亲自审理抓获妖人的案件。

当弘历在镇压“邪术”一事上的压力增加时，各省巡抚作为检察官的功能就大大地超过了其作为法官的功能。在1768年，大多数行省长官都有一定的司法经验，这通常来自于将他们带入行省官僚圈的按察使一职。但他们中仅有少数几人是法律学家或声名远播的能吏，[7]我怀疑其余的多数人在司法上并不具备足够坚定的自我意识来抗衡与其职位相随的政治压力。取悦皇帝是贯彻司法的中心环节。

信息系统

一个政府的有效运作取决于对信息流动的仔细掌控。对十八世纪的清王朝来说这牵涉到两个问题：第一，明确区分紧急情况和日常事务，从而使各种问题能在适当的层次上根据合理的次序得到解决；第二，确保地方官能及时而准确地提出报告。这两个问题的解决从未使弘历感到满意。[8] 123

---

〔7〕 请参阅本书第九章关于吴绍诗和吴坛的案例。

〔8〕 对于通讯制度的权威研究是费正清和邓嗣禹：《论清代文件的传送》和《论清代文件的分类和用途》，载《哈佛亚洲研究杂志》，第5卷（1940年）第1—71页，第6卷（1941年）第135—246页；吴秀良：《清代的奏折制度，1644—1911年》，载《哈佛亚洲研究杂志》，第27卷（1967年）第7—75页；庄吉发：《清代奏折制度》，故宫博物院（台北）1979年版；白彬菊（Beatrice S. Bartlett）：《朱批：军机处制度的起源》（*The Vermilion Brush : The Origins of the Grand Council System*），耶鲁大学1980年博士论文；白彬菊：《国立故宫博物院档案中的清官奏折》，载《故宫博物院通讯》（台北），第13卷第6期（1979年），第1—21页。

在第一个问题上，弘历从父祖那里继承了一套由常规渠道和机要渠道组成的文案报告制度。诸如税收报表、刑事审判、公共工程和日常人事调动之类的常规事务，都用题本经由掌管六部、由高层部级官员组成的内阁这一渠道送达御前。这类报告的格式有严格的规定，违反格式可以成为弹劾的理由。虽然今天的社会史学家可以从这些“常规”奏折中看到中国人日常生活的实况，但要处理包括谋反在内的紧急机密的非常情况，这一渠道却无法胜任。

处置此类敏感而急迫的信息需经由机要渠道，即皇帝和各省长官之间直接的个人通讯热线。上行奏稿通常由奏告人的私人仆从或驿卒迅速而慎重地送交皇帝御前。皇帝则用朱笔直接在奏章上批示，然后再送回奏告人。这些密封的文件最后都会收回并保存在皇宫里，称之为朱批奏折。[9]

朱批奏折是一种私人文件。除了地方的紧急事务外，这些文件还处理由官员与皇帝间个人关系中派生出来的各种问题。[10]它们的格式比较简单（比如，奏告人头衔的复杂全称可以省略，只需简单地报告现职）。这种经由机要渠道进行的交流是一种互惠：奏告人通过向主人递送机要情报来表达其忠诚和感恩；而皇帝则应之以父执般的严厉（偶尔也有温暖）。常规奏折体现了官僚制的形式，而朱批奏折则反映了个人间的礼数。常规奏折是官与官之间的对话，而朱批奏折则是人与人之间的交流。

皇帝对官员奏报的回应以及他个人的动议，也经由常规和124 机要这两种途径下达。常规回应通常只是形式上认可内阁的票

〔9〕根据规定，所有朱批奏折最后都要送回宫中归档，因此我们今天才能在北京和台北看到它们。

〔10〕参见第九章对任命谢恩表达方式的讨论。

拟，或是指示六部中的相关部门执行，或是简单地批示将该文件存档。对更为重大的事情或正式的文告则通过明发上谕，发往全国诏告天下。而机要的回应通常总是由皇帝通过“朱批”将自己的指示或意见直接写在奏稿上。写有朱批的奏稿一般通过军机处又回到奏报人手中。有时候发还的奏折上写有多处朱批，这是皇帝对奏稿中具体意见的直接批示。但更为常规的做法是军机处根据皇帝对奏稿的原始意见所撰的敕令，然后作为廷寄或字寄发还地方。“明发”是传达给官僚全体的信息，而“朱批”和“廷寄”则是迅速、机密而准确的行动文件，用以向特定的官员发出指示或提出告诫。

朱批对于理解弘历在叫魂案中的作用——实际上也对于理解他在中国政治中的作用——至为关键。奏稿上的朱批文字向我们揭示了弘历在阅读来自地方的报告时的直接反应。虽然廷寄文字是由军机处的大臣或章京捉刀，但最后总是由皇帝本人定稿，并常常加上他本人的朱笔评语批注。然后这改定的文字才发还地方。接旨者因而清楚地知道什么问题是皇帝特别重视的，朱红的批示明白无误地提醒他整个廷寄所忠实反映的是皇帝本人的想法。

江南的隐情

一些尴尬的发现

两江总督掌管着江苏、江西和安徽三省，是满清帝国的第一肥缺和要缺。这三省的核心长江三角洲地区以及相邻的浙江省的一部分，是江南地区叫魂案的发源地。在这一敏感职务上任职的是名声显赫的高晋。他曾任河道总督，叫魂案发生时已

125

六十二岁。若不是他的背景和关系，他是爬不到这个位置的。他出身于上三旗之一的正黄旗，与清皇室同出一旗。他的祖先世代为皇室包衣，系已经满人化的汉人。他的一个叔父是内阁大臣，一个堂姐是皇妃（皇帝因此降旨解放了他们家族的包衣身份）。不像一般旗人通过内部路线上升到高位，高晋的仕途从二十九岁时担任低级的知县开始，直到十四年以后才第一次升任省级官员。〔11〕

当高晋不紧不慢地回答弘历对两江地区妖术案的询问时，他有充分的理由感到这样做是安全的。他在八月初奏报道，春天当他暂时在苏州代理巡抚时确实听到过浙江发生叫魂事件的谣传。地方官员告诉他谣言来自杭州地区，而江苏本身并没有割辫事件发生。一旦谣传者被抓获、谣言的传播遭到禁止，地方上就安靖了。但是弘历的朱批显示他对这些话一句也不信：既然别省都报告了割辫事件，“江苏岂能独无其事?”江南的官僚表现差劲，而他们的“化有为无之术实属可恶”。〔12〕

弘历然后把愤怒对准了高晋的下属江苏巡抚彰宝，因为根据山东获得的口供，好几个重要的妖术人犯躲藏在江苏。彰宝是一个经验丰富、狡诈并擅长暗斗的满族官僚，他从行省的职位稳步上升，因有效处理 1766 年山西的一个舞弊案而获得弘历的信任。〔13〕当他于 1768 年到苏州就任江苏巡抚时，碰到了

---

〔11〕当高晋于 1779 年去世时，弘历的挽诗特别称赞了他的低级职位出身。《清史类纂》，第 23 卷第 8—13 页；恒慕义：《清代名人录》，第 411、413 页。关于高晋的家族背景，参见史景迁（Jonathan D. Spence）：《曹寅和康熙皇帝：奴仆和主子》（*Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor: Bondservant and Master*），耶鲁大学出版社 1966 年版，第 16 页。

〔12〕这份奏折的摘录和朱批见《清实录》，第 813 卷第 30 页。但我未能找到奏折原件。

〔13〕彰宝本人十一年后因贪污定罪，死于狱中。《清史类纂》，第 23 卷第 41—44 页。

又一桩舞弊丑闻。这一丑闻牵涉到扬州的盐政。高恒是案中臭名昭著的被告，他有着令人难以下手的背景，因为他的堂兄不是别人，正是彰宝的顶头上司高晋，而他的姐姐则是以其美貌为本家族赢得自由的皇妃。[14]正当彰宝着手处理这一棘手案件时，对叫魂案的全力清剿开始了。彰宝很快便发现，自己成了来自北京不断升温的廷寄上谕的目标。 126

来自山东的最新情报（乞丐蔡廷章和靳贯子的口供，其中包括妖党首领的姓名）分发到了东部各省的督抚们手中。然而直到 8 月中旬，弘历发现他的督抚们并未根据已有的线索抓到大术师玉石和尚（江苏）和吴元（浙江）。虽然直隶和山东已逮捕了不少嫌犯（富尼汉又抓到了五个割辫案犯），但在叫魂案发源地的江南各省还不曾抓到一个案犯。

令彰宝难堪的是，他现在不得不承认关于割辫妖术的某些谣言早在春天便已从浙江传入了江苏。因为经过调查没有发现有人被剪掉辫子的任何真凭实据，他当时觉得没有必要报告这一情况，不过到了 8 月初，来自苏北运河附近州县的报告表明情况变得严重起来。早在春末，安东县有个叫刘五的人剪了一个邹姓男子的辫子，现在他被关押起来。在沛县的一个市集上，据报一个姜姓的山东男子将一位杨姓农民的母亲“近身一碰”，即造成了她的“昏迷”。而在邳州，一个王姓男子藏匿在灌木丛中，然后在同丘大丰的妻子搭话时剪去了她的一片衣襟。后面这两个案犯，一个被众人当场殴毙，另一个被迫逐而自杀。安东那个案犯刘五是个狡猾的恶棍：他让县当局相信，自己割辫的目的只是为了在随后的骚动中趁机摸别人的钱袋。

[14] 《清史类纂》，第 16 卷第 44 页；恒慕义：《清代名人录》，第 413 页。关于扬州案件的文件，参见《清实录》，第 813 卷第 19 页，乾隆三十三年六月二十五日。

彰宝向弘历保证他要亲自审问这个案犯。他同时派出干员赶往海州缉拿大术师明远——按照他的徒弟韩沛显的供词，明远将于8月26日到那里接头。他还指示地方官员，要严密注意据张四儒口供正躲藏在邻省安徽宿州的大术师玉石的行踪，以防他窜入江苏。[15]

弘历批评彰宝的表现极不妥当：那些县官怎能信赖一个小偷的滑头供词，而将这样重要的案件置之不理达几个月之久？（朱批：此举不解事矣。）如果对春天的谣传积极加以调查，小民就不至于对案犯处以私刑，而会像山东那样将他们扭送官府。山东和江苏相比较吏治之优劣一目了然。彰宝在追捕玉石时未越界进入安徽是官僚渎职的又一证明：虽然在通常的刑案追捕中跨越省界显得有点过分，但对于这样的案子怎能有此顾忌呢？[16]

127

为了挽回影响，彰宝兴奋地向弘历报告扬州的盐务舞弊案已查出明显的证据，不久当可结案。弘历无动于衷，斥责彰宝主次不分：盐务"不过地方公事之一，况已查有端倪，无甚棘手。若匪徒潜匿肆其鬼蜮伎俩，扰害闾阎，民生之害最钜要。"彰宝显然是"轻重倒置"。[17]

虽然彰宝声称他没有放过任何线索，来自山东的情报不断

---

〔15〕《朱批奏折》，第853卷第3号，乾隆三十三年七月十日；《朱批奏折》第862卷第2号，乾隆三十三年七月十四日（彰宝）。

〔16〕《宫中廷寄》，第27卷，乾隆三十三年七月十五日。彰宝急忙向弘历保证他要弹劾所有封锁今春剪辫事件消息和释放割辫案犯的属下。弘历再经思考后回答说，弹劾最好等案情解决以后再说，不然没有人再肯报告因自己先前失职而发生的事件。这里我们看到整饬官僚时一个典型的局限：对隐匿下情的惩罚只会导致更为严重的隐瞒。《朱批奏折》，第862卷第2号，乾隆三十三年七月十四日（彰宝）。

〔17〕《宫中廷寄》，乾隆三十三年七月九日。虽然人们可能怀疑弘历利用叫魂危机来转移人们对皇室姻亲卷入的丑闻的注意，但事实好像并非如此。高恒和其他的案犯已经被移交军机处受审，最后被定罪和处死。

将他引入一个又一个新的死胡同。他无法找到海州的三教堂庙，大术师明远据说会等在那里收集他的徒众剪来的辫子。他也找不到和韩沛显所描述的那个明远哪怕有丝毫相像之处的和尚。在安徽被捕的一个流民提供了一条令人鼓舞的线索，说苏州有一个雇人割辫子的朱姓石匠。但是这个消息实际上毫无价值，因为苏州根本找不到这样一个人。最后，山东乞丐靳贯子口供中提到的那个算命先生张四儒本应躲在邳州附近的某个村庄，但这个村庄纯属子虚。不过在弘历看来，关于石匠的线索只证明了那些官员们喜欢掩盖真相。浙江的石匠们也卷入了妖术案，但可恶的地方官们试图隐瞒案情，"化有为无"。显然江苏的官员们也在玩弄同样的花招。结果，妖术案才在各省蔓延，愈演愈烈。弘历批道："汝二省殊堪痛恨。"[18]

备受斥责的巡抚该怎么办？山东的口供会不会有诈？彰宝给富尼汉去信请他重审案犯。山东的案犯因此又受了一遭皮肉之苦，并改变了他们的故事。大术师吴元和通元根本不是江南人，而是北京西郊的宛平县人！[19]根据这一惊人的消息，弘历发出了荒唐的命令，将京畿地区所有可疑的僧人都彻查一遍，不要拘泥于名字是否与口供中的相符。难道那些和尚就不会改他们的法号吗？[20]

128

以下的对话（弘历的朱批保留在彰宝 8 月 29 日奏折的字里行间）显示了这一案件成了弘历和各省之间更形紧张的关系的导火线。彰宝将小偷刘某带到扬州审讯。刘坚持他是一个无家可归的窃贼。某个药店老板魏胡子要他剪三条辫子来，每条给他一百五十钱。但刘很快就被抓获了。彰宝立刻派人去查办

---

〔18〕《朱批奏折》，第 853 卷第 7 号，乾隆三十三年七月十八日（彰宝）。

〔19〕《朱批奏折》，第 854 卷第 2 号，乾隆三十三年七月十五日（高晋）。《宫中廷寄》，乾隆三十三年七月十八日。

〔20〕《上谕档》，乾隆三十三年七月二十日。

魏胡子是否实有其人。（朱批："先有此语，即系欲无其事之意，属员必又以为妄供了事矣。"）[21]

彰宝：查外省咨拏之犯或有住址姓名而现在查无踪迹，或仅开姓名而并无乡贯住址。总由匪徒狡黠，隐匿真线，混以游供抵饰，希图延展之计。

朱批：此固有之。汝等尚如此，何怪匪徒？

彰宝：此等……重犯巨魁一日不获，……而地方亦无能宁谧。

朱批：所以督催汝等，正为此也。其奈汝等上下模棱之习牢不可破何？

彰宝：畀任封疆凡讼师棍徒机衙蠹积贼等匪不过为害一处者，无刻不行察访，以冀肃法安良。安敢将此等奸宄邪恶稍致怠忽疏纵？

朱批：大不是矣。将现在情形速奏来。

追查妖术案碰到了一个在清代制度中普遍存在的问题，事129 实上，这也是任何一个以地方官员为地方情况主要信息来源的制度都会遇到的问题。虽然朱批奏折制度具有广泛监督的潜在功能（即一个官员会为了个人利益而举告别人），但实际上却并非如此。皇帝的假设是，地方官出于自身利益总是对手边的问题轻描淡写以减轻他失职的过失。在这种情况下，常规的监察系统（例如对税收报告的监察）变得毫无作用，因为并没有什么常规的制度可以用来审核妖术案犯的人数。对于罪犯的这种紧急而非常规的清剿立刻使皇帝与官僚处于掌控信息的竞争之中，使他们之间的关系更形尖锐紧张。但是皇帝并非处于孤

〔21〕《朱批奏折》，第853卷第5号，乾隆三十三年七月十八日（彰宝）。

立无援的境地。他在江南官僚机器中有自己的眼线。

现场的眼线

苏州织造的位置向来是由内务府的可靠官员来充任的。织造府位于政治敏感的长江下游地区的中心，织造的职责不仅在于向皇上供应奢侈的丝织品，而且也在于及时提供地方上的有关情报。[22]其时就任织造一职的是旗人萨载（死于 1786 年），他出于皇族的旁支，又是将门贵胄之后。[23]他通过满语特考成为举人。这种考试不过是方便满人进入高级职位的一种特殊政策，以当时的标准，萨载从文化背景上来说称得上是个地地道道的满人。当叫魂案发生时，萨载在江南任上已至少有五年之久，算得上是一个江南通了。有充分的理由相信他是皇帝在江南地区的最好耳目。

可以想象，当看到萨载关于叫魂案的奏报不过寥寥数笔时，弘历有多么生气。“织造有奏事之责。”苏州人烟稠密，萨载在那里岂能毫无见闻？对于这样关系重大的奸匪扰累事件，他岂能漠然置之、不关痛痒？

> 岂畏惧督抚声势，恐将地方官底里显出，致招嫌怨耶？抑以政务非其专责，遂视如隔膜，有心缄默耶？果尔，则是许织造之专折陈奏徒属有名无实，岂仅寻常雨水粮价等事，循例列牍遂可为塞责乎？[24]

130

像高晋和彰宝一样，萨载现在也必须向弘历陈奏春天发生

〔22〕 关于这一制度的发展，参见史景迁：《曹寅和康熙皇帝》，第 82—89 页。

〔23〕 《清史稿》，中华书局 1976 年版，第 325 卷第 10864 页。

〔24〕 《上谕档》，乾隆三十三年七月十一日。降雨和粮价是特别敏感的情报，因为它们是民众情绪的索引，因而会影响国家的安定。

的令人难堪的妖术谣传。更为难堪的是，5 月份的那些事件，即我在第一章所述及的苏州乞丐被捕和胥口镇事件，就发生在苏州，而弘历竟毫无所闻。萨载报告了嫌犯如何因缺少证据而被释放，以及地方官如何禁止百姓仅因怀疑有人叫魂便滥抓无辜。萨载说他未听说地方官继续捕获这类案犯，但也未听说有何人真的被割去辫子。接下来他必须报告他的同僚的情况：

> 其时督臣高晋在苏兼署抚篆，曾向奴才言及此事。据云现在获解到案之人，县审皆无实据。至四月间抚臣彰宝到任后向奴才问及地方事务有无见闻，奴才亦曾将此事说知。据云只在严密查拿，不在出示晓谕等语，其因何不先行具奏之处，奴才实不知其故。[25]

弘历现在抓住了高晋和彰宝隐瞒实情的例证。他们的陈奏从未提及苏州或胥口镇的事件，只是轻描淡写地提到“谣言”。虽然彰宝直到 5 月 13 日才抵苏州就任，但他从萨载那里得知这个案件不会晚于 6 月 14 日（如果萨载是可信的话），完全来得及立刻奏报朝廷。[26]可他当时又怎会料到这案子会变成现在这样呢？无论失于奏报是出于对此事真实性的怀疑还是因为害怕引起事端，反正弘历的怀疑完全得到了证实。高晋、彰宝两

131 人均受到严厉的训斥。那些“是非倒置”、不许百姓捉拿妖术嫌犯的恶劣地方官员本应受到上级督抚的纠参。但“化大为小，化有为无之习，各省皆所不免，而江南实为尤甚”。弘历还写道：“高晋既习于阘冗，毫不振作。彰宝前任藩司日久，原不免沾染积习。嗣在晋抚任内，诸事尚知奋勉。意其痼习以

〔25〕《朱批奏折》，第 862 卷第 3 号，乾隆三十三年七月十八日（萨载）。
〔26〕《宫中档》，第 30 卷第 248 页，乾隆三十三年四月一日（彰宝）。

悛。乃自调任江苏以来，故智复萌。"[27]

因此，所有在5月间被捕旋又释放的案犯应再抓起来并立刻移送承德行宫受审（这包括苏州的乞丐和胥口镇那几个几乎被殴毙的和尚）。案犯若有逃脱，或地方官若有"教供"，一切后果均由高晋和彰宝承担，决不宽待。

彰宝恳求弘历责罚：他的失职导致了属下玩忽重情要案，而他本人也多少染上了官场积习。他请求弘历让吏部弹劾和处罚自己。（朱批："弹劾为时尚早，朕欲看汝有何能耐缉捕案犯。"[28]）从实际出发，彰宝只能根据犯人的口供追捕妖党。要不了几天，小偷刘某的师傅魏胡子就被抓获了。彰宝亲自审问，魏胡子承认招募了刘某，但供称他本人也系受雇于原为商店伙计的某人，其人用割来的辫子和药。[29]至此，案情变得令人沮丧。

浙江的撤清

永德是满族小贵族，他跻身行省官僚似乎是太容易了一点。这位皇族的旁支[30]只在刑部短期任职见习就发往浙江任道台，负责杭州地区沿海防务。在任职十年无过失后，他于1765—1766年间升任省布政使。他或许是因改进行政的一些琐细建议而赢得了弘历的欢心，在1768年4月25日被拔擢为浙江巡抚。[31] 132

山东巡抚富尼汉于7月24日左右通知永德，据蔡、靳两

---

〔27〕《清实录》，第815卷第39页，乾隆三十三年七月二十四日。

〔28〕《朱批奏折》，第862卷第5号，乾隆三十三年七月二十六日（彰宝）。

〔29〕《朱批奏折》，第857卷第3号，乾隆三十三年七月二十七日（彰宝）。

〔30〕清朝开国皇帝努尔哈赤叔父的子孙在他们的名字前冠有觉罗二字。他们与皇室直系的关系比宗室更远。

〔31〕《国朝耆献类徵·初编》(1884—1890年版)，文海出版社（台北）1966年重印本，第290卷第14—15页。永德的传记十分简单，这或许反映了同时代人对他的评价。

个乞丐疑犯供称，浙江是现今已在山东露头的神秘剪辫案的发源地，这定然使新上任的永德大惊失色。他知道，尽管当初对浙江叫魂案件的处理看上去干脆利落，没有惊动朝廷，但皇上现在一定已经知道了这个案件。永德不得不准备应付朝廷不可避免的询问。8月4日和6日，弘历的谕旨果然到达了杭州的巡抚衙门，要求永德报告情况并立刻采取行动。[32]

永德奏称，今年初春关于叫魂的谣言确实曾突然在当地流传。当时还是布政使的他立刻意识到妖术是一项严重的罪行。他立刻向巡抚熊学鹏做了"面禀"（当然，这是无案可查的）。经调查，很快便带出了德清和萧山的妖术恐慌事件，而这些事件的起因原来在于无知乡民的以讹传讹，误信惑听，"是以前抚臣熊学鹏未经奏"。当他本人就任巡抚后，"诚恐尚有匪徒潜行不法滋事"，因此他要地方官加以警惕。

永德继续奏称，现在山东案件的供词揭露出叫魂妖党的首犯隐蔽在浙江。他在全省派出了便衣侦探，但未查到吴元，只找到了一个名字同音不同字的和尚，但他与妖术罪犯扯不上任何关系。而且，即使在最偏远的山区寺庙，也找不到山东罪犯所供出的张四儒（即靳贯子所供之算命先生）或其他人。永德说他将继续查处，并饬令州县认真缉拿罪犯，若有疏忽纰漏，定将严参，决不宽贷。弘历的朱批对这种空泛的保证不以为然："不意汝竟如此无用。"[33]

133 有了这样的朱批，整个故事就必须继续下去。永德把今春以来审理过的所有罪犯——包括吴石匠、沈农夫、萧山的和尚以及县役蔡瑞——的案卷统统送到了北京。[34]弘历越读越生

〔32〕《朱批奏折》，第853卷第2号，乾隆三十三年七月一日（永德）。

〔33〕同上。

〔34〕我们不知道这些文件呈送的确切日期，但可以肯定是在9月1日前到达御案的。这些文件是第5页注2提及的供词。

气。浙江的官僚显然在“纵恶养奸”。很明显，对德清石匠的指控不可能毫无根据。而惩罚原告（例如县役蔡瑞）是“颠倒是非”。如此一来，“小民尚何敢再首，差役复何敢拿人?”至于永德本人则根本没有理由把责任推到前任巡抚身上。作为布政使，他就有责任直接向皇帝奏报。如果布政使仅仅报告钱谷浮词，而按察使仅仅报告刑名陈案，“搪塞敷陈，遂为尽奏事之责，又岂朕许令封函径达之本意乎?”对于这样的紧要罪犯，所有的官员都有追缉之责。那些今春被逮捕又释放的罪犯（石匠们与和尚们），则应将他们即行解往承德行宫，这里的官员自有办法从他们身上榨出事实真相。[35]

来自山东的进一步线索

回过头来再说江苏。彰宝还在为小偷刘某的案件头痛，又碰到了新的问题。邻省山东的搜捕已经抓获了一大批妖党疑犯，现在又有了新的线索。巡抚富尼汉于9月12日报告说，早在7月3日，一个衙役在某县城抓住了一个形迹可疑的和尚通杲。因为兖州知府还只是刚刚向他报告了这个案子，因此罪犯已在监狱里迁延了两个月。罪犯抗议说，他并不是割辫犯，而只是去直隶探望亲戚。但在直隶的询查发现他并无这些亲戚，他因此被送到府衙受审。他供称自己是在河南受的剃度，后拜了一个名叫悟成的和尚为师。悟成住在南京的一个叫紫竹林的庙里。他是一个术师，能用咒语迷药割人发辫，再从辫端汲取精气，便可使纸人纸马变成“阴魂”，为主子取人财物。 134
悟成派通杲和另外八个徒弟带着剪刀和迷药去割取为施行妖术所必需的辫子。通杲供出了他的两个受害者的名字，地方官报告说受害者证实了这些罪行。早先在逃跑的路上，通杲

〔35〕《朱批奏折》，乾隆三十三年七月二十一日。

扔掉了迷药、剪刀和辫子，所以法庭无法提供这些作案证据。尽管如此，他的罪行是难以否认的，因为他的供词有充分的间接证据。[36]

所有这些现在对警觉的富尼汉来说已是一个耳熟能详的故事。他猜想这些罪犯不是别人，就是第一个案犯乞丐蔡廷章的同伙，他们改名换姓以逃避追捕。但通杲不肯承认他知道算命先生张四儒、和尚明远或其他案犯先前已供出的另几个妖术犯。富尼汉通知江南督抚缉捕悟成和他的八个徒众。[37]江南的官员现在有了充分的线索。彰宝急忙派出干员去南京捉拿悟成，但不知如何事先走漏了风声，悟成业已潜逃。这时，一个更为棘手的案子又缠上了彰宝。

张四儒的厄运

江南算命先生张四儒的名字最初出自富尼汉在山东抓获的割辫和鸡奸犯乞丐靳贯子的口供。靳供称，张四儒曾向他提及大术师玉石和尚，并网罗他加入了割辫妖党。[38]现在，缉捕张四儒成了整个江南地区官府的头等大事。因为江南官员从7月末就开始得到山东巡抚的情报，他们已经知道妖术阴谋的中心就在他们的辖区。整个炎热的8月，他们都在根据山东所获口供中提供的姓名地址无情地追缉罪犯。总督高晋向弘历报告说他命令宿州官员秘密搜查了据信为大术师玉石所潜藏的黑龙庙。[39]虽然他们找到了一个同名的寺庙，但那里并无名叫玉石的和尚（朱批："此何言耶？彼不可改名乎？"），也没有找到有关妖术的书籍和器物。其他地方的同音寺庙也都查而无获。

135

〔36〕《朱批奏折》，第856卷第1号，乾隆三十三年八月二日（富尼汉）。
〔37〕《朱批奏折》，第851卷第1号，乾隆三十三年八月二日（富尼汉）。
〔38〕《朱批奏折》，第852卷第1号，乾隆三十三年六月十一日（富尼汉）。
〔39〕《朱批奏折》，第854卷第2号，乾隆三十三年七月二十日（高晋）。

高晋建议，既然靳贯子说他是从算命先生张四儒口中听到玉石的名字的，那么要抓获妖党主犯玉石便应先抓获张四儒。

但问题是这个狡猾的算命先生既无地址，也无籍贯。他来自江南，但江南有三个省七千万人。总督高晋请求山东重审案犯以得到更确切的细节。回馈而来的口供称张来自一个名叫五乐户庄的村子，该村位于邳州城南，在苏北近山东边界的大运河附近。但当地并无这样一个村庄。虽然当地户籍上有三个人姓名与张四儒音近，但都与张的情况不符。高晋根据山东口供所做的广泛搜捕因此一无所获。

在8月的最后一周，案情忽然有了突破。宿州知府报告说他们抓获了一个名叫张四的乞丐，他携有小刀、药末和一段辫尖。宿州在淮北，离搜捕张四儒的地方只有三百余里。虽然张四的名字和被追捕的张四儒有一字之差，并且还是一个普通得不能再普通的姓名，但那些罪证还是给了焦头烂额的江南官员一线希望。[40]高晋奏报说他将亲自审问案犯。（朱批："此人即可踪迹，当设法详问，若一用刑彼反不实供矣。"）

弘历当然也松了一口气，割辫案中的一个重要案犯终于落网了。安徽巡抚冯钤已经奏报了宿州的斩获，并说宿州知府已经确知该犯就是他们一直在缉捕的张四儒，即山东割辫案的祸首、大术师玉石和尚的同谋。弘历再次提醒高晋不要用刑；要获得确实的口供显然很困难，但他并没有建议应如何从顽冥不化的案犯口中获得消息。相反，弘历的廷寄里充满了隐隐的压力，要求获得确切的口供。不仅如此，如果地方上不能得到可靠的结果，136 案犯就应严密护送到两千余里外长城以北的承德行宫来。[41]

---

〔40〕《朱批奏折》，第854卷第2号，乾隆三十三年七月十五日（高晋）。高晋在准备自己的奏报时显然已经接到了宿州的报告，并附于自己的奏折之后，使这个不然令人失望的故事有了一个愉快的结尾。

〔41〕《清实录》，第815卷第46—47页，乾隆三十三年七月二十六日。

虽然冯钤作为安徽巡抚是高晋的下属，但他也有责任直接向弘历奏报。因此，他所居的特殊地位本应使他能首先向弘历报告张四儒案的进展。但是他显然不清楚自己的成果有多么重要：令弘历生气的是，冯的奏章是通过寻常途径由他的私人信差，而不是通过更快捷的军事驿卒递送的。[42]因此该奏章在路上耽搁了两个多星期，直到9月6日才到达承德行宫。这份姗姗来迟的奏章报告了案犯的下列口供。

三十六岁的张四是鲁西南运河附近的金乡县人。他和十一岁的儿子秋儿是流浪乞丐，他们以唱“莲花落”（一种乞丐唱的民歌）向路人行乞。父子俩于7月26日来到徐州东门，碰到了一个来自湖广地区的赵三，高个汉人，五十上下。赵问他们何以为生，然后要他们替他割辫，每条五百文。他告诉他们，若用迷药，便可轻易将人迷倒割辫。赵未告诉他们辫子有何用，但给了张一把剪刀，一包迷药，然后约定以后在铜山县边界碰头。（这里根本没有提到术师玉石和尚——迄至此时，这个故事与富尼汉从山东乞丐处所获得的供词并没有什么不同。）[43]

张四说他和儿子于8月12日到达宿州的赵家楼，在一赵姓人家门前唱曲讨乞。唱完后人都散去，唯有赵家雇工费永年留在那里。张走上去用迷药迷倒了他，然后割下他的辫梢，逃走了。后来他们蹚过一条溪流，他的迷药浸湿了。张在儿子身上试了迷药，发觉药已失效。不久县役赶来抓住了他们（受害者醒来后向县役报了案），并搜出了辫尖、迷药和剪刀等犯罪证据。冯钤奏报说，他的属下正在尽极大的努力搜寻赵三，他

137

---

〔42〕《清实录》，第815卷第57页，乾隆三十三年七月二十七日。

〔43〕这个故事的一些无关紧要的细节由后来的文件做了补充。参见《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月五日（刘统勋等）；《朱批奏折》，第854卷第9号，乾隆三十三年八月十七日（定长）。

本人则将亲自审问张四以确认他是否就是山东案犯所供称之算命先生张四儒，并进一步追缉罪魁玉石和尚。然而，就在江南的案子看来即将破获之际，京畿的官员却发现威胁正逼近京城。

接踵而来的危机

妖术正在向北蔓延。在这一过程中，一系列令人不安的迹象表明妖术并不局限于乡村社会，而可能牵涉到了更为广泛的社会层面。8月初，直隶总督方观承奏报弘历，妖术已经越过山东侵入他的省份，而这也是京畿所在的省份。

一个防范妖术的案件

如我们在第五章所看到的，有各种方法可用来防止妖术的危害，如咒语、护身符和其他礼仪上的手段。自6月份叫魂谣言从江南传播开来后，在长江沿岸到处可以听到这样一首咒人的歌谣：

> 石匠石和尚，你叫你自当。
> 先叫和尚死，后叫石匠亡。
> 早早归家去，自己顶桥梁。[44]

这样的歌谣对神经过敏的官僚的耐心是一种考验，他们害怕这种防范妖术的符咒会煽起对妖术的更大恐慌。督抚们警告州县僚属，谁让这些谣言反复流传就将弹劾谁。但是小民百姓

---

[44] 《朱批奏折》，第865卷第1号，乾隆三十三年七月十五日（定长）。

并不会理会这些而轻易放弃自我保护。不久，更为警觉的防范手段在京畿附近流传开来。

四十岁的农夫孟士会住在位于南直隶与山东交界的景州县城附近的一个村庄。[45]在暑热的7月18日晚上，他睡在自家茅屋的后房，而他的妻子则与孩子们睡在前屋，前门敞开着以图凉快。孟对官府说，天快亮的时候，“我身上发颤，就昏迷了。我女人叫我不醒，忽见我的辫子没了四五寸。”被惊醒的孟妻听说过，把割剩的辫子都剃净并洗一下头，就能躲过灾难（6月下旬关于割辫妖术的谣言已从山东传到了直隶。山东民间传说要防止妖术伤害，就要把全部辫子剪掉，然后用艾草、稻秸、金银花和大蒜洗头）。因此她叫来理发匠把昏迷的丈夫的头剃了并洗了头。直到中午时分孟农夫才渐渐醒来。不久，人们又发现另外两个同样的案子，一个是二十九岁以卖饼为生的夏葛白，另一个是十五岁的邻县男孩王然。

妖术的警报迅速通过各村的流言网络传到了县城，张知县把被害者召到县衙门讯问。最后他的发现上奏到了承德行宫，警觉的弘历命令将这些受害者立刻送北京交军机处审问。然后他们将被释放，因为把这些无知乡愚同剃发出家的和尚相提并论是不恰当的，那些不肖的和尚更容易串通罪犯。[46]当时弘历和大学士傅恒正在承德消夏，京城的事务由军机大臣刘统勋和刘纶负责。他们检查了受害者，没有发现行为可疑的证据（除

138

〔45〕 关于孟士会一案参见《朱批奏折》，第859卷第1号，乾隆三十三年六月二十日；《朱批奏折》，第851卷第1号，乾隆三十三年七月四日（方观承）；《上谕档》，乾隆三十三年六月二十二日；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年七月十一日（刘统勋和刘纶）；《清实录》，第813卷第15页，乾隆三十三年六月二十二、二十三日（刘纶等撰）；《上谕档》，乾隆三十三年七月二十日（傅恒）。

〔46〕 《清实录》，第813卷第15页，乾隆三十三年六月二十二日。

了辫子被剪掉外)，于是建议将他们释放。

但是弘历并不满意。虽然这些乡愚为防范妖术伤害而剪掉辫子不能算违反剃发令，但这些案子十分可疑，因为张知县按总督的指示亲自陪送被害者进京，而不是由手下人护送。他是否受命如此办理以便在路上教供，以掩盖他自己的疏忽、或更为严重的过错？最好还是把这些受害者由刑部官员护送带到承德来。[47]

于是，孟农夫和其他人被护送到承德行宫作证。大约是清洗过一番后，他们跪在大学士傅恒面前。傅恒是弘历的妻舅，他将亲自审问他们如何丢掉了辫子。弘历的这位忠心而能干的仆人是一位杰出将领的曾孙，也是一位最为康熙皇帝信赖的大臣的孙子。傅恒在1749年率军征服了金川，进一步巩固了他在朝中的地位。但他与弘历的密切个人关系是建立在一种更为有力的感情基础之上的，那就是弘历对死去才一年的傅恒的妹妹、他的第一位皇后的记忆。[48]当叫魂案发生时，傅恒还不到五十岁，但在军机大臣任上已二十多年了，弘历关于妖术案的大多数上谕和廷寄都是由他起草的。

139

跪在傅恒面前的三个人正好处在中国社会阶梯的另一端。他们三人都坚持原供：那男孩王然，是在街上行走的时候被人割去辫子的；夏葛白的辫子则是睡在母亲家的外屋时被割的；但是孟的案子仍有疑点，因为他是睡在里屋，割辫犯进入里屋怎会不被发觉呢？孟坚持说，他妻子睡得很熟，所以什么也没听见。他对傅恒抗辩道，他妻子“若果知道，哪有当时不叫喊，直至天亮后才叫我呢?”至于弘历怀疑张知县教供一事，孟和夏都坚持说，在来北京的路上，“一路吃饭都是张太爷的，

〔47〕《朱批奏折》和《上谕档》，乾隆三十三年七月十二日。
〔48〕恒慕义：《清代名人录》，第252页。

张太爷并不同我们说别的话"。

傅恒认为孟等三人的话大致可信。王然系幼童无知，孟士会和夏葛白都是乡愚村民。虽然他们暂时剪掉了残留的发辫，但现已长出，仍旧留辫，其中似无暗通匪党情事，应照刘统勋所奏将他们送回原籍。弘历在傅恒的奏稿上简单地批道"知道了"，表明他同意所奏但保留他对案子的看法。[49]这意味着三个自行割辫者虽可释放，但大臣们却要对他们负责。接下来的几个星期将要决定的是这个案子是以平民百姓为对象的妖术案还是剃发案。前者是清律中相当严重的罪行，后者则是谋反。

140

与此同时，弘历不断接到北京来的警急报告，说妖术犯已潜入北京并有割辫和剪衣案情发生。虽然还没有罪犯被捕获，但他们活动的证据却源源而来，每天都有新的受害者。许多人受害严重，当场晕倒瘫痪在地；其余则失去知觉直到辫子被割。有的人甚至整条辫子被偷割，还有的则像孟士会那样自己割掉剩下的辫子以避祸。不论是受害人还是旁观者谁也没看到妖人。在最近这些案子中有两个涉及到妇女：一个车夫的妻子突然被人迷倒并被割去衣襟。另一个是兵丁的妹妹，她晚上和母亲睡在一起时被人剪去头发，扔在后院。虽然"不甚昏迷"，但她抱怨说她"但觉心中发恋，情形尤为可异"。[50]为了保护自己，许多住家都在门上和墙上贴上了防妖术的符咒。紧张的民众又因有关"怪虫"的谣言变得更为惊恐。据说这种怪虫来自邻省山西，能咬人致命。许多公共场所都张贴了匿名人所画的这种虫子的图像。北京市民们还传阅着预言饥荒、瘟疫和鬼怪横行的传单。[51]

弘历的第一个反应是如果罪犯能在北京出入无忌，那么由

---

〔49〕《上谕档》，乾隆三十三年七月二十日。

〔50〕《朱批奏折》，第858卷第1号，乾隆三十三年七月十七日（刘统勋等）。

〔51〕《清实录》，第815卷第5—6页，乾隆三十三年七月十八日；《朱批奏折》（《史料旬刊》，第187—188页），乾隆三十三年七月二十六日（托恩多）。

托恩多掌管的北京巡防卫兵就是饭桶。他写道，北京人烟稠密，入夜以后街道都有栅栏设防。如果这些恶徒能自由出入，迷人割辫，那卫兵和栅栏有什么用？不仅如此，他的私人情报告诉他许多受害者都是在易于受害的情况下被剪去发辫的，如在偏僻的小巷面壁解手时。如果北京的卫兵确在履行职责，这些罪犯怎可能逃脱呢？托恩多的职位相当于提督，他到底在做什么？应付这些情况的最好办法是在提升戒备的同时加强克制。街道的巡查要加强，同时民众的情绪要安抚。地方当局对谣言应处之漠然，不要去讯问受害者，甚至不必要求每个剪辫事件都报告官府。门上贴符咒虽属愚蠢，但不必管它。弘历提醒道，如常言所说："见怪不怪，其怪自败。"

141

至于怪虫的谣言则是另一回事。这显然是恶徒所为，目的在于乘妖术恐惧之危。保安力量应追查缉捕那些印发图像传单的人。[52]

同时，北京的军机大臣奏报承德向弘历保证，由于加强了戒备，北京的剪辫案已渐减少。弘历批示："此非潜踪所可完事也。……今热河亦渐有之，大家不可不上紧严缉。"[53]此时，妖术正悄悄越过长城，进入满人的家园。

河南的执法

鉴于京畿周围的事态发展，也许还因为据报湖北发生民众大恐慌而感到震惊，弘历在热河行宫的辅臣建议在地处要冲的河南做一次大规模搜捕。弘历表示首肯并让军机处发谕旨给河南巡抚阿思哈。[54]这个善于逢迎又庸碌无能的旗人立刻行动起

〔52〕《清实录》，第815卷第5—6、7—9页，乾隆三十三年七月十八至十九日。
〔53〕《朱批奏折》，第858卷第2号，乾隆三十三年七月二十三日（刘统勋等）。
〔54〕《上谕档》，乾隆三十三年七月八日；《清实录》，第814卷第17页。

来。[55]他奏报说，确实，关于妖术的谣言早在7月中就传到了河南。他曾经口头命令省按察使让各州县保持警惕。几天以后，有三个人在黄河北岸、安阳古都附近的彰德府城被剪了辫子。他们当时并没有觉得什么，只是事后发现辫子被剪。虽然人们相信被害人会丧命（三人都说他们感到头晕发抖），但他们后来都没事。据说用朱砂、雄黄、鸡血（朱砂鸡血的颜色都是象征好运的红色，在丧葬时可以用来抵御秽气）来清洗割剩的头发就可以避害。阿思哈的手下不知这种说法“起自何处”，也没有逮到任何罪犯。[56]

不久，在邻近的汤阴县，一个申某在路上碰到一个和尚问142 路。回家后发现自己的辫子被剪。因为这和尚是他碰到的唯一

[55] 阿思哈（约1710—1776年）的仕途经历可以告诉我们满洲贵族是如何让他们的平庸之才得到行省高位的，尽管他们的无能众所周知。阿思哈出自上三旗（此三旗直接依附于皇室，君主对他们寄托了特别的信任）。1726年，可能在十八九岁时，他在北京一个专为旗人子弟开设的官学学习，并直接从内阁得到了一个中书职位。在京城官场低级职位上见习以后，1745年他被派往甘肃任布政使。四年以后，他升任江西巡抚的高位，据说他在任上的一些改善军事训练的琐细建议赢得了皇上的欢心。第二年他调任山西巡抚，在那里他强迫受灾地区的富户缴纳“赈济”款给地方官府，从而毁了自己的前程。山西地方士绅的公愤显然影响了弘历，他非常愤怒，指出阿思哈的做法是“卑鄙错谬”的，“不胜巡抚任”。他被撤职，改任吏部员外郎。到1755年，他以布政使衔派往准噶尔军前经理粮运。一年之内，他以军功受荐，在1757年再次成为江西巡抚，回到了十一年前开始担任此职的地方。三年后，军机处的调查确定他受贿和勒索，判他绞刑，但是弘历很快给他减刑，让他以三品顶戴去乌鲁木齐赎罪。两年后他再次升到巡抚的职位，先在广东、然后在河南任职，即我们现在看到的他的职位。后来，弘历认为阿思哈的一个奏章愚蠢可笑，终于认定他缺乏旗人的勇气、诚恳和纯正，并不能指望他会有所改变。于是，他被贬往伊犁赎罪。四年以后，他被召回北京在军机处幕僚任职，并很快改任都察。1775年他被派去协助镇压王伦起义，因胆怯而受谴责，再次受辱，但被允保留职位。同年，弘历赐予他在宫中骑马的特权（这一荣誉通常只赐予年高而杰出的京城官员）。1776年，他代理吏部尚书，旋改任漕运总督。同年底去世，谥“庄恪”。参见《清史稿》，第337卷第11050页；《清史类纂》，第22卷第43页。

[56] 关于河南的大恐慌和海印的故事，参见《朱批奏折》，第861卷第1—3、6号，乾隆三十三年七月十三日；《清实录》，第815卷第14页，乾隆三十三年七月二十日。

陌生人，自然是最大的嫌疑犯。一群村民在县役带领下抓到了罪犯。他们发现他的扁担尖上挂着十余条用头发编成的辫子，每根有六七寸长。申某的发辫不在其中。巡抚阿思哈怕案犯逃脱，命令将他解到开封省庭，亲自对他进行了刑讯。

和尚的法号叫海印，俗姓任，家住黄河下游五百里处的徐州城西门附近。他十五岁在当地上兴寺剃度出家，拜性元和尚为师。师父死后，他成了游方和尚。他否认割辫和从事其他邪术。那些挂在扁担上的头发是他前些年收集来的。在反复审讯中他坚守自己的口供，说如果那些头发真是偷来的，他怎么会把它们挂在扁担上呢。阿思哈报告说这个和尚十分狡猾。在扁担头上挂短绳并不奇怪，但这个和尚为何要用头发做短绳呢？罪犯只是一味咕哝："并非偷剪。"

和尚日复一日地受审，但始终咬定不认。阿思哈非常怀疑，他写道："此等奸徒偷剪发辫，应有首谋主使之人。必须严加刑讯，方得根底。"但是，这和尚历经审讯，已是形容委顿。"若急用刑夹，恐或致毙，反至无可根究。"（朱批：是）阿思哈让地方官继续在各州县仔细搜查，并将察看情形，再继续刑讯案犯。他还奏报道，河南的割辫案仅限于彰德和开封地区，民间的恐慌已平息下来。"臣缘正犯未经就获，即所获之僧，亦未经确供，是以尚未具奏。"

弘历发回一封紧急旨谕说，碰到这种情况用刑只会坏事。"此等奸徒，类多诡谲。虽踪迹显然而事发到官，每每茹刑狡抵，希图毙于夹杖，转无从得其底细。"而各地"奸匪鬼蜮伎俩大略相同"。因此，阿思哈应继续审问，但"不可徒事刑求"。同时，应"不拘僧道人众"继续搜捕妖党疑犯。[57]

143

在重刑之下，海印挺不住了，他的故事混乱起来。缉查人

---

[57]《清实录》，第815卷第14页，乾隆三十三年七月二十日。

员发现徐州既无上兴寺，亦无任姓居民在西门附近居住。海印现在改口说他是河南永城县人，但阿思哈奏报道，他仍“狡赖”，不肯说出所居住的寺庙。然而他顽固地坚持自己无罪，只是说“于我担头查有辫绳，就是我该死了”。这样的抵赖无非是为了“庇伊伙党”。阿思哈说审问本应继续，但是“该犯适患时气病症，兼有疮发，饮食亦减，难以审讯。现饬选医加谨调治，容俟痊日再行严究”。此外他已命令所属各地方官加紧搜查嫌犯。“但得续有弋获，与该犯互质，究其根底似当较易，现在尚无缉获。近日亦无被剪发辫之人。”（朱批：“京师此风未熄，而热河亦有之，岂汝省独无耶？足见汝不实力严缉，大不是矣。”）[58]

仅仅在直隶一省，官府便接获了十七起剪辫案的报告，抓住了三个嫌疑僧道。阿思哈说剪辫案在河南已经匿迹显然不可能。弘历回答说：“此语不实。”这是弘历的帝王手段，暗示除了官僚系统以外，他还有自己的其他情报来源。在这样的淫威下，阿思哈不得不想方设法从海印口中榨出东西来，尽管这个狡猾的和尚并不合作。虽然海印一味抵赖，但证据很明白地摆在那里。可麻烦的是他的病情日甚一日。医药已不起作用，海印躺在那里奄奄待毙。

阿思哈小心翼翼地奏报道：“此等害民奸匪人人痛恨。……若听其瘐毙狱中，既无以彰国法而快人心，且愚民无知间有讹言。”惊恐愤怒的民众会把海印的失踪看作是官府的失控，或对妖术漠然置之。所以，“宜显戮以释众疑。兼使奸徒咸知鬼蜮伎俩终难倖逃”。阿思哈因而“不揣冒昧，……恭请王命，将该犯押赴市曹正法，悬首示众”。[59]

144

〔58〕《朱批奏折》，第861卷第2号，乾隆三十三年七月二十四日（阿思哈）。
〔59〕《朱批奏折》，第861卷第3号，乾隆三十三年八月一日（阿思哈）。

这样不仅海印解脱了痛苦，阿思哈也得以摆脱困境。让一个囚犯瘐死狱中只是行政上的小小过失（对巡抚来说只是一点罚款而已）。但是，让海印这样的重要案犯死掉而没有获得他的口供，则意味着主管官员的无能或隐瞒真情（比如，人们会怀疑案犯可能供出了一个大阴谋，但地方官员们长期以来一直被蒙在鼓里）。阿思哈的建议是以巡抚所拥有的迅速处决罪犯的权力为依据的——虽然这种权力通常只用于谋反叛乱。在这个案件上，把一个奄奄待毙的和尚拉到市曹斩首示众是一种强有力的信息，表明了国家镇压妖术的决心，虽然罪犯并没有口供认罪。但是，这并不是弘历想得到的结果。（朱批："更不成事矣！"）

河南的斩获如此之少，这使得弘历不能不怀疑阿思哈的属下有另外一层隐情：他们一定对巡抚有所隐瞒，为的是绕开麻烦或逃避对他们自己早先疏忽的处罚。处决海印后，阿思哈显示出了热忱，报告了省内发现的十六起割辫案件。（朱批："果不出朕所料。"）三个形迹可疑的和尚被逮捕，但未发现任何可信的犯罪证据。全省的搜捕使民众确信了官府的决心，现在客店和寺庙都拒绝游方和尚入宿。阿思哈奏报皇上道，即便如此严厉的措施仍未收到效果，这是因为这些罪犯都是妖人，"行踪诡秘，出没不常，必有隐身邪术，故能肆行其恶，使人人莫得其踪。"（朱批："此何言耶？有此理乎？汝存此心，无怪属员缉拿不力且欺汝！"） 145

阿思哈谦卑地回奏说："诚如圣谕，其中自有阴谋不逞之犯。"（朱批："无用废物！"）阿思哈说："臣至愚。"（朱批："竟是至愚。"）阿思哈接着说省科举考试时（考官）例用蓝笔，但他带着墨笔以"备缮折奏"，随时报告妖术案情。（朱批："有何关系！"）不管怎样，弘历十分生气，在这种紧急情况下，阿思哈应该让布政使代理考试事宜。阿思哈"平日尚属

实心办事之人，不意其亦染外省模棱恶习”。至此，清剿在皇帝和官僚之间已变得如此敏感，以至于官员的无能本身也成了目标。[60]

阴谋的升级

整个8月，弘历在承德避暑山庄收到了一大堆关于妖术的互相矛盾的消息。案情从南方蔓延到北方，又从北方发展到西部，案犯行动之迅速远远超出了各省督抚们的反应。虽然抓获了无数嫌犯，但弘历知道他们都是来自社会边缘和底层的和尚和乞丐，为隐匿的妖党首领所雇佣。到9月初，弘历已经确信，妖术威胁并不仅仅限于地方社会，很可能也是冲着王朝本身而来。由于大臣们的建议，他宽赦了农夫孟士会等人。但是，民众可能会因此认为被割辫后可以连根剪去辫子以避妖祸。那么，接下来会是什么呢?[61]

9月7日，弘历给七省督抚发出了一道上谕，终于将剪辫妖术与剃发联系起来。他指出，迄今为止所有抓获的罪犯显然都是一个更大阴谋的工具。一方面，阴谋家们雇募乞丐和流浪汉为他们偷辫子，而不告诉他们这辫子作何用。关于叫魂和造桥的信念固然属于“荒唐不经”，这本身就应受到严厉的追究。但是有谁能说剪掉整条辫子以避祸的谣言不是妖人奸党制造出来，以便让人们在惊恐之余剪掉辫子，象征性地和满清王朝作对呢？妖人们自然知道，男子“留辫一事系本朝制度，剃去发辫即非满洲臣

146

[60] 《朱批奏折》，第861卷第6号，乾隆三十三年八月十一日；《清实录》，第816卷第20—22页，乾隆三十三年八月九日。如果我们对照阿思哈的实际任职记录的话，弘历在评价中认其为一尽责的官员只是一种官场套话，参阅第182页注1。

[61] 富尼汉承认关于剃掉全部辫子以预防妖术伤害的信仰在山东很普遍。《朱批奏折》，第860卷第7号，乾隆三十三年八月二日。

仆”。然而，此等不轨之徒大抵不在北省而在南方，“其人非系奸僧即读书失志之徒”，其罪恶亦甚于割辫匪徒“不啻什倍”。虽然江浙地区为此案发端之始，但湖广“人心狡险，素尚左道邪术”，尤恐逆犯潜匿其间。该数省督抚务必将逆犯搜寻出来。

不过，搜捕妖人的方法与通过士兵和巡卒追缉割辫匪犯不同。搜捕妖人当严密查访，不露圭角，以免奸逆闻风避匿，更难搜寻根线。弘历用他在讨论要事时才喜欢用的语句结束了他的谕旨：“勉之，慎之。”这样迫切的言词在仅仅讨论妖术问题时不曾出现过。行省官僚中无人怀疑清剿正在升温，而清剿的底蕴也发生了变化：它所涉及的不再仅仅是妖术，而是谋反。[62]

救世的追求

与此同时，在直隶省荒原通往蒙古的路上，民众也受到了妖术恐慌的影响。我们无法知道这种恐慌是产生于对妖术的恐惧，或是受惑于剪辫的反满暗示，或是出自于对朝廷控制明显减弱的担心。但是一些人已经急急忙忙地在为世界末日做准备了。他们属于民间佛教的一支，叫做无为教，也叫做收元教，这个名称与相信世界末日将临的千福年信仰有关。这个教派的始祖据说是罗清（活动于1509—1522年）。该教一直为官府所禁，但现在被一个名叫孙嘉谋的人复活了。这一教派应归入“诵经派”，他们吃斋守戒，通过早期教派领袖传下的宝卷寻求拯救。[63] 147

[62] 《清实录》，第815卷第53页。这封廷寄在《上谕档》中日期为七月二十七日，但在《清实录》中则为七月二十五日。

[63] 韩书瑞：《山东叛乱：1774年的王伦起义》（*Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*），耶鲁大学出版社1981年版，第48页；欧大年（Daniel Overmyer）：《中国民间宗教教派研究》（*Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*），哈佛大学出版社1976年版，第113—114页。

在北京西北两百里处的保安州（今涿鹿县），一个邪教信徒供称孙嘉谋“造作逆词”，意欲重兴邪教。省按察使亲自前往调查。弘历立刻警觉起来，发密旨命将所有案犯绕过省法庭，直接解往承德审讯。[64]

整个法律机器迅速地转动起来。一个星期后，承德的军机大臣们向皇帝报告了他们对保安邪教徒审判的结果。邪教主崔有法宣称，他从明代的普明那里继承了五个字（普福养显德），作为教徒取名次序。孙嘉谋于1750年入教，法名显富。崔有法于1753年被保安州拿获，在具结改过后被释放。但在暗中继续奉行邪教，并称有普光老母告知他人间祸福。[65]他并假造“金丹蜜酒”当药出售。近年来，他的门徒孙嘉谋编造字帖，写入“逆词”，计划在教徒中散发。在刑讯中，孙供出这些逆词有两段：“前半段是说崔有法种种骗钱的事”（可能是以禳灾为名向人敛钱），后半段是普明所传下来的“九莲赞”。阴历七月间，崔有法听说外面有剪辫之事，就劝众人禳解以消灾。伴随改朝换代而起的暴力意味着混乱和百姓的灾难，也是邪教复兴教派和吸收教徒的机会。当教徒在保安城散发字帖时被官府差役抓获，接着官府又抓获了替崔有法敛钱和收藏经卷的人。

审判官建议以“大逆罪”对案犯从严惩处：崔有法和孙嘉谋凌迟处死，他们的主要门徒或者斩首，或者杖责流放。鉴于该州民众为邪教所惑，“几于牢不可破”，应将崔孙等传首示

148

[64] 《上谕档》，乾隆三十三年八月九日。这是一份给军机处的机密的宫中旨令，廷寄则发给直隶官员。保安属宣化府，故文件中有时说邪教发生在宣化。

[65] “祸福”是清律中用语，指的是对重大政治事件做非法预言。《大清律例》，第16卷第11页。关于普明和他的千福年信仰传统，参见石汉椿（Richard Shek）：《没有造反的千福年：华北的皇天道》，载《近代中国》，第8卷第3期（1982年），第305—336页。

众，以昭炯戒。在第九章中我们会看到十五年前对崔有法从轻发落的官员也受到了惩处。[66]

弘历对保安邪教的无情打击是他 9 月 7 日谕旨所得结论的自然延续。在他看来，叫魂妖党故意挑起剃发所包含的意象问题，意在谋反。从逻辑上来说，邪教对割辫案的反应正是割辫妖党所期望的。不管叫魂妖党的策略是什么，事实上保安的邪教徒很有可能是把割辫的威胁看作是末世来临的征兆。民众对改朝换代以及随之而来的自然灾害的恐惧正好被崔有法和他的教派所利用。大恐慌的因素猖獗肆虐——至少对身处承德的朝廷来说是如此。蔓延到京城和各省的妖术已使朝廷为之震动。

〔66〕《上谕档》，乾隆三十三年八月十六日。

第七章　妖首的踪迹

到了初秋，弘历已将蔓延到华北的割辫妖术看作对满清王朝
149 更为广泛的威胁的开始。一旦意识到妖术背后的政治危险，他便开始对那些迄今还未发现妖术的省份发出警告，以便控制妖术的蔓延。9月22日，他给山西和陕西两省的巡抚发出上谕，敦促他们严密戒备。弘历写道，妖党"用药迷人偷割发辫之事"起自江南，渐次延及山东、河南、直隶数省。京城地面已发生数起，热河亦"间有犯者"。现在直隶查拿严紧，那些奸徒"畏惧潜逃"，"知山陕尚未查办，（奸徒）就近窜入亦未可定"。[1]

妖术西行

陕西巡抚明山精明圆滑。虽然这个皇室的旁支当巡抚才七年，在此之前他在省行政的中层已任职七年。他有恰当的分寸感，1762至1763年他在亚热带的广东任巡抚时，曾建议朝廷容许当地的地方官不必穿戴厚重的绣蟒官服跪迎省府官员。他
150 对陕西的风土很熟悉，当妖术危机发生时，他任该省巡抚已经

〔1〕《上谕档》，乾隆三十三年八月十二日。

五年（除了当中曾有一年在长江流域任职）。[2]

明山在10月3日奏报说，山东妖术案刚发生他就听说了，并密令地方预为防缉。因乡村集市易于“藏奸”，所以他饬令地方官派员选役密切观察。在10月18日、19日和20日，有三人报案说他们在街上被生人偷剪了辫子，其中两人是附近兵营的兵丁，一人是学童。但是县官检查了他们的辫梢后，并未发现被剪的痕迹。明山本人也传唤了报案人并亲自检查了他们的辫子，发现辫梢完好无损。[3]

经进一步讯问发现，学童郭兴利因在街上贪看戏法误了上课，惧怕先生责罚，跑回家对母亲谎称辫子被剪。明山因其年仅十二，故免于深究。至于那两个兵丁，他怀疑其中一个是为了找借口延期还债，另一个则是为当值班期迟到找借口。明山认为他们两人都应杖惩，但考虑到“小民未识其故，或有实在被割亦不举报”，所以决定放他们回去各交本营管束惩戒。

另外两个案子则值得注意。一是民人刘德因恐“被割受害”，要剃头匠陈起凤替他割去辫子以避祸。虽然这个人“甚呆蠢”，但他的行为实属“滋事惑人”。另一个棘手的案子牵涉到一个七岁的孩童赵王保。他在剃头匠王福有的铺子前玩耍吵闹。王适闻前一日有割辫之事，就恐吓说要割赵的辫子，赵不理，王就上前用剃刀割去赵的“些许辫梢”。赵害怕起来跑回家告诉其母。县府派员调查并将王福有拘拿。知县审查认为其中并无别情，但省按察使命将王送省审讯并施以夹棍。王坚持原供。官府搜查了他的铺子亦未发现任何“不法之物”。巡抚明山亲自审问了案犯，认为王的所为只是一个玩笑，但在这样的时候开这样的玩笑即是“滋事不法”。王因而同刘德和陈姓

151

〔2〕《国朝耆献类徵·初编》，第173卷第34页。

〔3〕《朱批奏折》，第866卷第3号，乾隆三十三年八月二十三日（明山）。

剃头匠一起被枷号示众。明山奏报说，自此以后十余日寂然无事。他“益将督率密查”，“断不敢少容松懈”。（朱批：“恐属空言。不可不实力。慎之戒之。”）

运河上的妖术

9月7日，河运总督杨锡绂随船停泊在山东西北的查盐都司，在那里碰到了一桩叫魂案。在一个运粮船帮自北方空返途中，旗丁周某向船帮千总报告说，他的侍女在8月21日“被乞婆剪去衣角一块，当场昏迷，经医治才苏”。27日，她又“被乞婆上船剪去夹衣一角”。这次罪犯被拿获，并从她身上搜出剪刀一把，衣角一块，看上去与侍女被剪部位相符。案犯及证物被送交德州知州石之珂。石审讯案犯后，向杨锡绂报告了以下案情。[4]

乞婆供称她夫姓张，本姓王，来自邻省直隶的吴桥县，现与儿子张银和儿媳王氏同住景州玉泉庄。张王氏年七十二，以乞讨度日。“有个翟狗子看见小的，许给小的一千钱，要割十个女人衣襟与他。”张王氏供称她已割了两个女人的衣服，包括周姓旗丁的侍女，她就是在那时被抓获的。她还供称：“翟狗子给了小的一包药。叫捏一点放在口里一喷，那人就不看见。还剩下些药，塞在玉泉庄道上车棚墙孔里。”翟狗子也是吴桥人，此外张王氏还说出了另外两个吴桥人的姓名和住址。

152

差役立刻赶往景州去查缉张王氏供出的人名，但一无所

---

〔4〕《朱批奏折》，第860卷第3号，乾隆三十三年七月二十八日（杨锡绂）。旗丁为专门负责运河漕运的兵丁。

获，也没有找到她所说的迷药。不过他们把张王氏的儿子张银、儿媳王氏及其孙小黑带回了德州。五十一岁的张银说他母亲借住在隔壁的韩寡妇家，与一李婆子同住同讨饭吃。他对母亲的犯罪情事一无所知。重新审问后，张王氏说昨天她所供的人名都是捏造的，这次她供出了七个名字，说他们同属一伙，都是剪辫子的。“他们原在泊头一带做事，听见总爷拿人，都惊散了。”剩下的药可能让小孩拿走了。

这一次差役们又白跑了一趟，没有找到任何切实的证据。张王氏的讨饭同伴李婆子也有七十多岁了，她供称知道所有割衣襟的勾当，并且试用过迷药。问她是谁给的药，她则“随口混供”。知州见两位老妇“眼色俱有邪气”，前言不搭后语，遂命用“香火烧颊”，再灌以甘草朱砂汤烧朱印黄纸灰。一会儿，两犯醒了，于是将她们分开审讯。李乞婆供称迷药是本村庙里的两个和尚给的。当两个和尚被带来审问时，他们说“平日只知念经锄地”。张乞婆的供词也被拆穿了，因为当四五个衙役被叫来排成一行时，她竟将其中的一个指为翟狗子。

虽然知州的报告表明此案充满疑点难以相信，杨锡绂别无选择，只能对案情紧追不舍。和其他督抚官员一样，他也受到来自朝廷的巨大压力。他因而向山东巡抚富尼汉详细通报了情况（案犯已经押送到富尼汉那里去了），还向张乞婆供词中提到的所有同伙所在州县发出了通报。弘历也确实对此案的细节深感兴趣。他对杨锡绂奏折的批语表达了他对案情的怀疑：此案背后“必有深谋远虑之人，不可以寻常谣言视之”。

153

作为德州知府的上司，山东巡抚富尼汉当然也收到了石知府关于张乞婆等偷剪衣襟案的报告。由于他正忙着其他的案子，便命人重新审讯了两个老妇，结果两人都翻了供。张乞婆说，她去那条运粮船只是为了乞讨，但船丁的侍女突然叫起来说自己衣襟被剪掉了，人们于是把她当作嫌疑犯抓了起来。审

讯的官员们实在找不出什么犯罪证据，甚至认为那块割下的布片是栽赃。富尼汉决定把案犯调来亲自审讯，但手下人报告说张乞婆刚刚病死在县牢里。[5]

不管案情多么荒唐，富尼汉还是盯着两个老妇的原供和她们所供出的那些同伙不放。在朝廷的压力下，他只能对案子追踪不休。他向弘历担保，自己已将该案涉及到的一些人名通知了邻省直隶，根据张乞婆的供词，这些人就躲在那里。但富尼汉的勤勉并未给弘历留下任何印象。在一份上谕中，弘历问道，为什么富尼汉没有亲自比较一下从张乞婆布袋里搜出的布片和被剪的外衣？女人的衣服是特别容易辨认的，根据颜色的深浅，布料的长短以及“布帛之粗密”应能够很容易辨出证据的真伪来。[6]如果他身为天下之主尚能注意到这些细节，一个认真负责的官员又怎会没有想到这些呢？在承德当值的军机大臣傅恒和尹继善密切关注着此案。他们注意到杨锡绂原奏中提到的两个和尚没有出现在富尼汉的奏折里，就起草了一份上谕给山东。[7]“既然这两个和尚为该案嫌犯，就应上紧严查”，富尼汉怎能轻易放过他们呢？富尼汉的回答是，

154 虽然张乞婆原供中曾提到过他们，但她随后就翻供了，进一步的调查则证明这两个和尚并无犯罪嫌疑。至于衣服，则明显的是被锋利的剪刀剪过的，而张乞婆的那片布则不是；而且，布的剪口曲折弯环，显然不可能是在匆忙仓促间完成的。尽管有这些“疑点”，富尼汉还是不得不向承德行宫奏报了所有涉案人的姓名。[8]

我们无法知道是否对两位老妇用了刑，法律的规定是不准

---

〔5〕《朱批奏折》，第860卷第4号，乾隆三十三年八月二日（富尼汉）。

〔6〕《宫中廷寄》，乾隆三十三年八月四日。

〔7〕《上谕档》，乾隆三十三年八月五日。

〔8〕《朱批奏折》，第860卷第6号，乾隆三十三年八月九日（富尼汉）。

对妇女用刑的。她们的糊涂和昏迷在档案里有明确的记录，而张乞婆的瘐死狱中则透露出狱卒并没有因她们的性别和高龄而待她们好些。她们的供词虽然在许多地方被拆穿了，但仍提供了新的、被看作很有价值的线索。相应地，七个新的名字被列入了缉捕名册。

对嫌犯的围捕

至此为止，浙江的官员还未抓到一个名副其实的妖党，尽管这里是妖术案的发源地。但永德在经历了两个月来弘历朱批的压力后，至少已找到了一种说得过去的办法来从事这场清剿。他在10月4日奏报说，浙江已逮捕了许多嫌犯并对他们进行了严厉的审查。寺庙和朝圣场所都派出了巡兵和差役以缉捕嫌犯，许多州县已经抓获了一批。从弘历的朱批已经停止对永德的苛责来看，这样的成绩显然使他感到满意。让我们对永德在浙江的清剿稍作考察，看一看他用以对付剪辫妖术的办法以及他所缉拿的各色人等。[9]

9月30日傍晚，永德离开了乡试考场，第二天就会同省臬藩两司及绍兴道台去审讯罪犯广参。这个游方卖卜的和尚没有固定落脚的寺庙，因面目可疑并携有符书而被捕。他说，本年3、4月间他借住于觉皇寺僧人德操处，在那里看到一本占病符书，便说服德操将书借给了他。德操还给了他二十余张“镇宅保蚕之符”。广参否认做过任何为非不法之事，并且显然说服了他的审判官。然而，圆滑的永德又向弘历报告说，广参“所携符书均属荒诞不经，亦有应得之罪”。遵照弘历若剪辫案犯

155

〔9〕《朱批奏折》，第864卷第5号，乾隆三十三年八月二十四日（永德）。

经“反复推求，审无实据，可随时省释”的上谕（引用弘历9月14日的批复），永德只将广参和德操（亦已被捕）两人定了“藏匿占验推测妄诞不经之书、不行销毁”之罪，将两人杖一百，并送回原籍，严加管束，不许出境。[10]

永德报告说另一个罪犯是道士王大成，他供称是浙江西部严州府桐庐县人，以堪舆风水为业。因无生意，即“假扮道士，描画纸符”，采用“九老仙都金印”六字[11]及五雷镇法木戳，各刊刻一个盖用符上，“捏称可镇宅保蚕，骗取乡民钱物”。当地的道纪司证明他所用的符印确系道士通常所用之物。虽然王大成坚称他并无剪辫迷人邪术，永德仍依照“阴阳术士妄言祸福例”，[12]对他“杖枷发落”。

永德还殷勤地奏报道，案犯曹子云“系仁和县人，求乞度日”。本年春天他行乞到苏州时患了病，“因辫内生虱，旋即剃去”。到了夏末，头发长出后重新蓄发。永德“因各省剪辫匪徒现有恐喝愚人连根尽去之事”，觉得曹所言难以相信。但是“再四穷研”，曹仍然坚持他的所为与剪辫妖术无关。“该犯现在患病沉重，已发令地方官交属收领调理管束”。

156

永德名单上的下一个罪犯是和尚通元。这是个更为复杂的案子，因为案犯的名字和山东供词中所提到的妖首同音。通元

---

〔10〕 该条例（《大清律例》162.04）也禁止《地亩经》之类的书预言自然灾害。弘历曾在1744年将此书列为妖书，因为自然灾害被认为是王朝崩溃的征兆。见《读例存疑》，第423页。

〔11〕 在道教神话中，神仙们都住在汪洋中的一个岛上。

〔12〕 这里，实际上不应是“例”，而是“律”，为《大清律例》第178条，属“礼律”（《读例存疑》，第441页）。王的案件并不十分适用这条律，因为该律讲的是术士“在官员的……宅邸内”作法。这条律特别将“根据五经预言未来”大行为排除在外。1646年，清廷对这条继承自明律的条文做了注解，强调预言“祸福”严格来说是个政治问题，因为它关系到王朝的合法性和长远命运。

俗姓曹，在各处化缘度日。他不仅形迹可疑（“似痴非痴”），而且身上所刺文字亦可疑。他胸前刺有一个卐字（他说见过佛像上塑有此字），右臂则刺有“西方接引”。他的化缘帖内则有写着令人难以理解的“山东礼佛嫩搜搜”等词语。看来终于找到了与山东有关的案犯。经过讯问，和尚说这些字是嘉兴的一个刻字匠金某替他刻写的，其中山东两字系同音字三冬的错写（南方人发音没有翘舌音，故“三”与“山”不分）；同样，嫩在南方口音中与冷也是同音（许多长江流域地区的居民讲话 n 与 l 不分，也无后鼻音 ng）。通元坚持说这段话实际上应为“三冬礼佛冷嗖嗖”。他写这句话的目的是使人怜其苦志，乐于施舍。至于说他的可疑的名字，他说他的名字是化缘的“缘”，而非“元”，即山东剪辫犯蔡乞丐所供之名字（通元）的那个元，他也从未碰到过蔡乞丐。

但是令人极为怀疑的是嘉兴根本就没有姓金的刻字匠。和尚又供说这些字是他自己写的，于是叫他当场写对笔迹，他又不会写。永德注意到，“三冬”两字并非深文奥义，何以写成“山东”？“冷”尤其是个常用字，又何以写成“嫩”字？所有这些都令人甚难相信。总之，这个和尚“并非善类”。（朱批：“将此人严解来京。”）

可以想象这些衣衫褴褛的流浪汉与审判他们的官员之间的文化差距有多大！当永德和他那些穿着锦缎官袍的同僚们面对民间宗教的日常用语时，显然非常吃惊和困惑：谁能保证这些怪诞的语句不是用来掩盖妖术和反叛的密语暗号呢？那些出现在法庭上的文盲和半文盲们日常所使用的错别字一旦被象形会意的书写文字所解读，就很可能被看成是一种秘密语言——如果不是别有意图，谁会把冷写成嫩？ 157

不管怎么说，官方体系拥有充分的手段来对付形形色色的异端。《大清律例》中有的是各种各样的案例，如果必要的话，

足可以将任何民间文字定为异端和非法。持有这些文字材料便是一种罪过，更不要说写下这种文字了。这样的禁条可以有选择地用来对付那些没有其他更严重罪名可套的社会边缘分子。到了最后一步，《大清律例》还有可以一网打尽所有嫌犯的第三八六例："不应为，重。"犯者为此可受到重笞。

永德在浙江的围捕显然使他得到解脱。他的详细奏报没有再受到朱批的苛责，相反甚至得到了略带赞许的批语"知道了"，这比起那个毫无表情的"览"字要进了重要的一小步（"览"字是弘历用来批示最无聊奏折的用语）。毕竟，永德已经尽了力了，他亲自审问了许多案犯，并把一个嫌犯送到了北京，在那里军机处会设法让案犯开口的。[13]

两心相悦的奸情

弘历变得越来越不耐烦，他敦促湖广的官员要特别警惕，因为那里的居民"人心狡险"，素尚"左道邪术"，很可能让逆犯潜匿其间。[14]正如他所料，一个月后从湖南发来的奏章报告道，在祁阳县发现有传帖，预言灾难。更有苗头的是，一个三十岁的游方和尚觉性和他的四个同伴因剪辫嫌疑被抓获。在觉性的身上搜出了一个红绸包，其中包有一绺头发和两枚明朝铜板。经地方官员审讯，觉性供称有个叫茂远的和尚教过他如何用人的头发和旧铜钱一起施展魔力诱骗妇女。但他抗辩说，他只是应人请求才会为人剃发。湖南巡抚方世儁命令将一干人

158

---

〔13〕 对和尚、乞丐和其他可疑人物的同样围捕也在江苏进行，由备受折腾的高晋和彰宝直接指挥。这一次，他们用大量名字和细节来堵住弘历的口。

〔14〕《清实录》，第815卷第53页，乾隆三十三年七月二十五日。

犯解往省府长沙严加看管。[15]

时任湖广总督者为定长，这是一个经验丰富的满洲官僚，在行省督抚的职位上已有二十年。他是皇室的旁支，其父又是弘历特别信任的一个总督，所以他在满洲上层权贵中地位稳固。[16]当他接到诡诈的和尚觉性的供单时，便觉得将这样一个敏感的案件完全交给下属湖南巡抚来办不妥，因而决定立刻动身去长沙与方世儁“会办”这个案子。由于这个谋反案的案情重大，定长和方世儁会同省按察使和地方道台在省府大堂逐一审查了案犯。而在承德行宫的弘历正引颈翘首等待着审讯的结果。

但是和尚觉性让大家都吃了一惊，他推翻了原供，说那是他畏刑妄供。这次，他说出了以下的故事：觉性因与师友争吵被逐出庙门，遂在湖南南部流浪募化。在府城衡阳他投宿在刘三元所开的客店。刘的年轻老婆陈氏为他递送茶饭，故而相识。他后来又来住店，成了刘家的好朋友，刘的父亲还曾借给他一千钱。某天，他与陈氏调戏成奸，但无人知晓。本年正月，他去刘家拜年，与刘三元发生了口角。陈氏吓坏了，叮嘱他离去后不要再回来。觉性遂向陈氏讨一信物，陈氏当时未给。后来，觉性要一挑夫去刘的客店代取陈氏为他所做之布鞋。陈氏即剪下自己的一绺头发，缚上两枚铜钱塞进从自己衣襟上剪下的一块红绸里，然后把这些东西塞进布鞋交挑夫带回。觉性即将这些信物一直带在身上。

审判官们将信将疑，他们把所有涉案者带来审问。有一个疑点是，这络头发里有两根白发，不太可能是来自一个二十多岁的女子。然而，陈氏被带到堂上，跪在巡抚的面前解开了头

159

[15] 关于觉性的材料，参见《朱批奏折》，第865卷第14号，乾隆三十三年八月二十七日；《朱批奏折》，第865卷第16号和第865卷第19号，乾隆三十三年九月十一日；《清实录》，第818卷第25页，乾隆三十三年九月十一日；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月十八日。

[16] 《清史类纂》，第17卷第39—41页。

发，经查验她确有一缕头发被剪，稍短数寸，且此络发根内恰有两根白发。不仅如此，经过反复讯问，陈氏坚持觉性未曾对她用过迷药，她之委身于觉性是两情相悦。

官府的判决是，所有嫌犯（包括那些张贴传单者）都不是真正的剪辫妖党。（手里握着这样有价值的证据，本来应该是很容易讨好焦虑的弘历，让他感到满意的！）和尚觉性按“和奸有夫之妇”律，“杖一百徒三年”（他的罪行因妄供别人授其迷药而加重——虽然是因畏刑而妄供）。陈氏被判枷号一个月，但允许折赎。本夫刘三元有权决定陈氏的去留。觉性的同伴均无罪释放。

到了10月2日，失望的弘历得出了自己的结论：叫魂案犯遍布各地，但是妖党的核心却不断地从一省转移到另一省。他们从江苏北移到山东、直隶和热河以后，现在看来显然正西行到山西、陕西和长江中游地区。他们的踪迹从一省消失后，又从另一省冒出来。不仅如此，现在已很明显，这些妖党还妄图通过恐吓民众自割发辫来挑起一场剃发的政治危机。弘历之所以确信这一点，是因为一旦官府正式发布禁令，人们自割发辫以防范剪辫妖术的做法实际上就停止了。这表明，防范剪辫妖术的做法“本自无稽”（即在民间信仰中原来并不存在这样说法），“必系奸徒造作邪说，诱惑愚民”。迄今为止抓获的案犯都是些小喽啰，一定还有预谋反叛的角色躲在后面，他们的目的则在于“破坏国家定制”（即剃发制度）以逞其逆谋。[17]

三天后，弘历又在给各省督抚的一份不同寻常的上谕中从新的角度进一步发挥了这些诛心的论断，强调妖党可能企图通过挑起百姓对官府的仇根，来发动一场大叛乱。地方官府的严厉措施则会引起百姓的警恐，“或致激而生变”。而奸党则可以

160

〔17〕 弘历这里提到的是他9月7日的上谕，见本书第六章。

作壁上观，坐收渔翁之利。虽然不能因为害怕激怒民众而停止清剿，但各省官员应“毋纵毋苛”，既确保无辜者不受伤害，又不让罪犯逃脱。对各省围捕的和尚和乞丐则应审慎处理。在初审案犯时，应力求不带偏见。审判官既“不可轻事刑求”，亦“不得滥行锁禁”。如果“确有可疑情状”，自当动用一切手段进行审讯。否则，就应开释案犯。看来，弘历在这里为确定案子的“可能缘由”定下了一个原则，审案的过程分两个阶段，在对案子的早期调查中，不应对案犯使用刑罚和长时间监禁。不过，应有的谨慎并不意味着放松对正犯首恶的追缉。这些人一定还在江南，其人“非系奸僧肆恶，即属读书失志之人，其心甚险，而其迹甚秘”。对这些奸党“务须严密侦寻”，不仅对太湖一带的传统匪巢，而且对“幽僻村居、荒废庵宇”均应彻底搜查。至于在这样一场凶猛全面的清剿中如何才能避免伤及无辜，弘历把这个问题留给他的各省官员去伤脑筋了。[18]

一个冥顽不化的嫌犯

下面这个关于大术师明远的案子很快就会使我们看到，弘历这些自相矛盾的指示对各省督抚们来说是多么难以贯彻。按照我们已在第四章中看到过的明远门徒韩沛显的供词，明远本应在海州三教寺等待替他割辫的门徒，但迄今为止他一直在同官府捉迷藏。在浙江，巡抚永德的手下把全省的寺庙都篦了一遍，终于找到一个法名明远的和尚，并迅速将他解往承德审问。但是，真正

---

〔18〕《清实录》，第817卷第16页，乾隆三十三年八月二十二日（给妖术流行的各省督抚）；《清实录》，第817卷第24页，乾隆三十三年八月二十五日（给全国各省督抚）。

161 的明远好像直到 10 月 9 日才在安徽的合肥附近被抓获。在当地一个小庙有个叫玉明，但法名又叫明远的和尚因剪辫而被拿获。从他的身上搜出了一个木偶，一块写有符咒的布，两枚可疑的木戳，一个奇怪的招牌和一把剪刀。但他身上并无发辫。

明远告诉审判官，他依靠化缘和看病（正如韩沛显供词所说）为生。7 月 26 日，他携一毛驴驮载行李出外化缘，走到离所住寺庙西北一百六十余里处寿州附近的一个村庄，他停下来在一口井边喝水。因为没有水桶无法打水，他便走向一村屋，那儿有三个小孩在门口玩耍。他问他们借水桶，但没有人理他，他随手拍了下一个小孩的头，忍渴赶路。走不出二三里，他被几个村民逮住。他们指控他偷割了小孩的辫子。

> 不由分辩，将僧人拴拿，即将行李搜检，并无辫尖。又拿到刘鸣奇家中，将僧人吊打，并用锥扎，追无辫尖。要僧人包他孩子不死。僧人被殴扎无奈，遂画符给他保佑。……实无剪辫情事。

这些人放掉了受伤的和尚，让他回自己的庙去。县府的差役听说此事后赶去调查，刘鸣奇让他们看了明远写的符咒和保证字据。差役立刻将此事通知了合肥官府，由官府派人拿获了明远。

在初审中，案犯试图就从他行李中搜出的那些可疑物品作出解释（在官府的眼中，这些物品无疑就是“邪术”的证据）。两枚木戳是用来“使人敬重，肯出银钱”的。其中一个刻着“五王爷替僧”的文字[19]，另一个则刻着“阴袭州同”

---

〔19〕“五王爷替僧”可能是当地的一个民间信仰崇拜，起源于台南（台湾当时是福建的一部分），然后流传到其他许多地方。参见施舟人：《论中国的民间宗教》，第 6 页。

的文字。明远说，他的祖父曾任总兵，因此他刻戳假称自己有世袭官职。那么，那个招牌（它看上去是行医人竖在路旁的招牌）上所写之可疑文字——“察院恩慈京都明远”——又代表着什么呢？明远解释道，这只是为了让病人相信他的药方是从京都来的，曾为大官们使用过。而布符则是用来镇邪的（如同第五章中所讨论过的镇邪物那样）。在一个江湖郎中的行囊中找到这些骗人的玩意本是意料中事，但对明远的审判官来说，这就是邪术的证据，表明他“实为正犯无疑”。接下来，就应该用重刑来逼他供出真相了。 162

明远是一个冥顽不化的案犯。即使是在重刑之下，他仍一口咬定他没有剪人发辫。审讯他的官员们包括巡抚冯钤和当地的知州知县，他们竭尽全力想得到他的供词，但不知他们是如何竭力的，一个星期后明远死了。弘历知道后龙颜大怒，质问明远是否死于滥刑，或是因疏于防范而让他自杀身亡。冯钤坚持说并无此等事情发生。囚犯是在狱中“冒寒得病”而死，官员们决没有滥刑，这一点狱医和仵作可以作证。他们所做的只是让他跪铁链三日，其间并未施用夹棍，只是夹了一次手指。然后他们又轮番审问了他两天两夜，“不许其打盹，见其闭目，即行喝醒”。冯钤因他连日受审，恐其疲惫，便令停审数日。但还未来得及再审，狱卒便报告说明远已毙命狱中。（朱批：“知道了。”）[20]

这就是该案结局时的情况：军机处不得不亲自对所有的证

[20] 《朱批奏折》，第853卷第5号，乾隆三十三年七月十八日（彰宝）；《朱批奏折》，第856卷第2号，乾隆三十三年八月七日（永德）；《朱批奏折》，第853卷第18号，乾隆三十三年八月二十九日；《朱批奏折》，第853卷第19号，乾隆三十三年九月十七日（冯钤）。拉纳（Christina Larner）描述道，十七世纪苏格兰的巫术审讯中也使用这种剥夺睡眠的方法。参见拉纳：《上帝的敌人：苏格兰对巫师的迫害》（*Enimies of God: The Witch-Hunt in Scotland*），约翰·霍普金斯大学出版社1981年版，第107页。

据进行复查。三个月来，军机大臣们作为不屈不挠的弘历的工具，忠实地推动了对妖术的清剿。从文献资料来看，他们除了全力以赴从事这种清剿外，绝无其他的想法。然而，当他们最后来收拾残局的时候，我们却不能不关心他们面对迄至10月中旬为止的清剿记录会有什么想法：这是些混淆不清的伪证，没有头绪的琐屑细节，以及许多不明不白毙命的囚犯。

第八章　终　结

当东北的秋凉开始侵袭承德行宫的时候，朝廷也开始准备打点回京。但是大学士傅恒仍在为那些押送到他这儿来的叫魂嫌犯大伤脑筋，力图从他们茫无头绪的供词中理出些许线索来。我们还记得，一旦发现山东剪辫犯的供词已搞得江苏的官员们疲于奔命时，弘历便命令将山东的所有案犯都押解到北京或承德，交由军机大臣们审理。此外，军机处还将重审卖唱乞丐张四父子和所有牵涉到春天叫魂案的嫌犯：石匠吴东明、萧山的和尚们、苏州乞丐陈汉如以及几乎在胥口镇被打死的和尚净庄和他的同伴们。一些嫌犯已被带到热河，其余的仍关押在北京，由留在那里、待在紫禁城内的军机大臣们审理。现在，这些全国最有权力的大臣们将要清理这一近三个月来让朝廷伤透了脑筋的事件。当他们正要着手行事的时候却发现，最近出现的一些令人不快的情况使得本来就晦暗不明的案情更罩上了一层阴云。 163

民间的诬告

家内的谋反

9月初，一个生员从远在两千里外的山西为揭发一桩谋反 164

大事而来到北京。他携带了一份“反书”和一份揭发反书为其叔父所作的状纸，呈递给都察院。虽然官方记录没有披露它们的内容。但是当都察院循例将此案报告给弘历的时候，这些充满敌意的文字让皇帝大发雷霆。军机处迅速派员前往山西，会同巡抚苏尔德进行调查。一队身着锦缎官服的命官搜查了叔父的住宅，但没有发现任何“悖逆字迹”。对生员所揭发的那些同谋的搜查也毫无结果。生员叔父极口呼冤，甚至连生员的父亲也对其子的揭发茫然无知，认为毫无根据。官员们重新审问了生员张廷瑞，报告了如下结果：

> （张廷瑞）始犹语言支吾，及反复质讯，伊唯俯首痛哭，供称张如召夫妻独霸家产，伊父母为人懦弱，多年受其凌逼。伊欲以实情赴官控告，又恐不能准理，反受其毒。昼夜寻思饮泣，忿不欲生。因自捏逆词，赴京具控。如今悔之无及。

官员们无法相信，张生员会为家产争执这样的细故便捏造逆词指控叔叔，并牵扯进那么多的人。或许，他的叔叔确实有什么不法情事？他们因而决定继续调查。但是，弘历却洞察到了事情的真相。他朱批道：“大约诬告是实，按律严拟，处以极刑。”[1]

一个顽固的债主

165　直隶人关德麟被张二指控为剪辫犯，因为张在关的衣物里

[1] 《朱批奏折》，第866卷第2号，乾隆三十三年八月二十二日（四达和苏尔德）；参见《清实录》，第816卷第7页，第817卷第37页。这条法律特别强调诬告者将受到与所诬告之罪名相同的惩罚。在这个案件中，处罚是凌迟处死。

发现一段剪下的辫梢。这个案子很快从省府衙门移交到了承德的军机大臣们手里。这些大老爷们一定对涉案各方用尽了手段，因而得以于 9 月 20 日向弘历报告了与原先不同的案情。关德麟原是北京附近兵营的汉军旗人，由于朝廷裁汰汉旗，他出旗为民，[2]并搬到离北京西北七十里的昌平居住，租种村民张二的地亩。后来他又搬回北京地区，住在自家坟园，以挑担卖杂货为生。他曾借给张二六千文钱，屡次催讨未得。后来他又去张家要债，张因一时无钱，便留关德麟住宿。关多次吵闹，并要与张的妻子同宿。张心存怨愤，与关口角后，去隔壁刘三家买烧酒吃。看到刘家儿媳梳头掉下的头发，就拣回编了三条辫尖。乘关不在，张把这些发辫连同自己老婆的一把剪刀一起塞进关的包袱，然后赴邻近千总衙门报案。[3]

弘历觉得这个案子很棘手，这主要是因为此时各省的剪辫证据大概已引起了他的怀疑。他一方面同意对可恶的张二处以绞监候，另一方面提醒他的官员们："不可因有此诬捏之案，遂心存游移，于踹缉割辫匪徒，稍有怠玩，俾正犯得以漏网。"[4]

虽然就军机大臣们的记忆所及而言，上述案子是最突出的，但其他种种奇怪现象也已引起了各省官员的注意。比如在河南便出现了这样的情况："刁徒私将父财妻物花用无存，遂自行剪辫假称被人所割，钱物亦被人夺去。子骗其父，夫赫其妻者；更有顽生逃学，自行割辫捏称被割致病，以冀不至书馆者，情事百出。"[5]江苏的情形也是一样，不过直到 11 月末才

166

〔2〕 裁汰汉旗是为了减少日益增加的军费开支。

〔3〕《上谕档》，乾隆三十三年八月十日（傅恒等）。

〔4〕《清实录》，第 816 卷第 23 页，乾隆三十三年八月十日。

〔5〕《朱批奏折》，第 861 卷第 10 号，乾隆三十三年九月十一日（阿思哈）。

奏报到北京："江苏各属详报有民人自割辫梢挟嫌图赖及贪赏诬指等案。"[6]虽然民间诬告的全部情况要到几个星期以后才会清楚，但军机处在10月中讨论妖术案时已对此产生了一定程度的怀疑。在这样的气氛下面，让我们来看看审判官们是如何重新审理那几个最恶名昭著的叫魂案犯的。

被告席上的叫魂犯

张四儒的坦白

卖唱乞丐张四和他的十一岁儿子被关在安徽宿州的大牢里，被指控在赵庄偷割了辫子。代理知县刘某报告说，张在用刑之后承认他受高个陌生人赵三雇佣割辫。但是刘知县无法让他承认他就是山东乞丐靳贯子所供称之张四儒。对高个赵三的搜寻也毫无结果。乞丐张四和他的儿子被塞进囚车，押送到凤阳府衙，在那里他承认自己就是张四儒。这一下，终于找到了追踪迄今一直逍遥法外的妖首玉石的线索。两江总督高晋正在邻近的徐州指挥黄河治水，他命令将案犯带来由自己亲审。看来，这件麻烦的案子终于可以有结果了。

在当地府道官员的簇拥下，高晋命令将乞丐张四和其子秋儿带上大堂。但结果却出乎他的意料，案犯推翻了原供并极口呼冤，坚称是庄首赵某对他栽诬。因为张四两腿脚踝的殴夹伤痕正在溃烂，高晋觉得不便刑求，便将庄首赵某传唤到堂，严加讯问，赵某说出了如下的故事。[7]

167

[6] 《朱批奏折》，第862卷第28号，乾隆三十三年十月十七日（彰宝）。
[7] 《朱批奏折》，第854卷第4号，乾隆三十三年七月三十日（高晋）。

张四和其子在庄首赵某门前卖唱乞食，另外两个乞丐得到一个馒头，张四只得到半个。这点东西只能引起这些饿汉们的愤怒，他们因嫌东西太少而辱骂赵某。赵警告他们说："近日这里有剪辫犯，你们最好快滚！"（言外之意是不要叫我把你们当作剪辫犯抓起来。）张四又骂了一回，乞丐们这才离去。赵被骂不甘，又怀疑他们是外来的坏人，便令雇工将他们捉回。在一个乞丐的身上搜出了一小包药，在另一个身上搜出了一把刀。这些人是不是就是大家都在谈起的割辫妖党？但在他们身上并未找到割下的发辫，因而他们是不会承认的。于是，赵某等人便开始威胁拷问秋儿，逼他承认是偷辫匪徒。但是张四和另外两个乞丐还是否认偷辫。赵某便将他们绑在树上，用铁鞭殴打，将他们打成重伤。赵某害怕他们被放后会到官府去控告自己，于是就让天生秃头、素戴假辫的雇工费某从自己的假发辫上取下一绺做成伪证。有了这件可怕的证物，再加上小刀和药粉，就拥有了指控张四等人从事叫魂妖术所需的全部证据。赵某现在可以理直气壮地向县府告发这些罪犯了。

总督高晋发现，其他证人也证实了所有这些细节。他还发现，那把刀很钝，根本无法用来割辫，而那包药也不能用来迷人。但因为州县当局先前已坚持原判，高晋别无选择，只能把案犯送到北京去与山东来的案犯乞丐靳贯子当面对质。此时，靳已被押送北京，由军机大臣来清理他那混乱的供词。因为张四儒的名字是靳贯子首先供出的，当靳看到张时，当然应能认出他来。

张四和他的儿子于10月11日到达北京，以刘统勋为首的一班军机大臣亲自审问了他们。张四的两腿已发炎化脓，经过长途押送，已是奄奄一息。他全身"黄肿"，兼患痢疾，但却坚持自己的故事：他和儿子来自直隶南部的威县（而不是来自

168

江南），因为贫穷而出外乞讨。他否认曾辱骂庄首赵某，但是证实了受到诬陷的所有细节。

军机大臣们转而讯问跪着的男孩秋儿："你父亲若果不是张四儒，你何以供认呢?"

秋儿答道："本府问我，你父亲叫什么名字？我说叫张四。本府说，明是张四儒，你怎么不实说？就将夹棍撩下吓我。又说，你若供明是张四儒，给你东西吃。就叫人拿了一个梨给我吃。我看了夹棍害怕，又不知道张四儒是什么样人，所以随口承认的。实在我父亲并不叫张四儒。"

军机大臣们然后命将山东案犯乞丐靳贯子带上大堂，但他辨不出张四为何人。靳贯子现在供称，张四儒的名字是他捏造的，其实并没有这个人。他在本县认识一人叫张四，当时因受逼供，便在这个名字后面加了个"儒"字。这一供词令军机大臣们心生怀疑。虽然卖唱乞丐张四否认自己叫张四儒，却不能否认他叫张四（如前所述，这一名字的意思是"张家的第四个儿子"，在中国取这样名字的人一定很多）。这两个罪犯是否故意互不相认?

审讯官员们再次转向张四："你与靳贯子平日素系一伙，如今到案时何难对面直说全不认识？有何指证叫人凭信呢?"

张四只是将先前说过的故事又重复了一遍。

这些供词相互矛盾，使得军机大臣们无法得出结论。他们只能等待各省提供进一步的证据。对庄首赵某诬陷他人的审讯尚在进行中，而军机大臣们对省里官员作出的判断是不能不予考虑的。同时，对靳贯子本县的那个"张四"也要寻找查证。然而，阎王爷却不肯等待，张四于 10 月 25 日死于狱中。军机大臣们报告说，鉴于他的病情，"臣等一面讯问，169 一面饬医加谨调治"。仵作查验张四尸体后证明，看守并无

凌虐情弊。知县刘某是负责将张四押送北京的官员，他也证实，张四在行将押赴北京时已经身患重病。所以，北京方面无人需对他的死负责。军机大臣们现已认定，张四并非他们所要追缉的剪辫案犯。他将由官府出资备棺埋葬，其子秋儿则交原解官带回。[8]

剪辫首犯的故事

北京的官员们现在又必须从头做起。10月中旬，当山东的剪辫始作俑者蔡廷章在北京重新受审时，这个乞丐已病得很厉害。虽然他现在咬定他最初的供词是在重刑逼迫下编造出来的，军机大臣们并不敢轻易相信他。

> **审判官**：你在东省供称在扬州吴姓饭店住宿，今果查有开饭店之吴连到案。可见你从前并不是捏饰的。
>
> **蔡**：我在东省供说本年二月（译注：这里的月日系引自原始档案，故均为阴历）在扬州吴胜饭店与怡安吴元分路剪辫的话，原都是随口谎供的。实在我于本年四月二十一日方才出京，现有在京亲戚朱然、王云等先后到案实对明白。是我二月内正住在京城，且不能到山东，如何能到扬州？我从前供出开饭店的吴胜原系谎供，这如今到案之吴连，实在不知何人，叫我如何认得？

---

〔8〕为了节省篇幅，我将对张四几天审讯的记录集中在一起叙述。所有的翻译都是完整的。《朱批奏折》，第854卷第5号，乾隆三十三年八月三日（高晋）；《朱批奏折》，第863卷第6号，乾隆三十三年八月十四日；《朱批奏折》，第854卷第12号，乾隆三十三年十二月七日（高晋）。《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月五日、九月十一日和九月十七日（刘统勋等）。

审判官：你从前在山东为何妄供？

蔡：我在山东时起初原供说自京下去的，因县官不信，说我必是从江南上来。我受刑不过，只得就应了。县官要我说出在江南实在下落。我说不出来，又怕受刑，……所以供称在扬州。[9]

从山东出现第一个案例时起，地方官员就确信妖党来自江

170 南。弘历通过私人耳目而听到的那些谣言同样也传到了各县官员们的耳中——正是这些谣言促使弘历发出了7月25日的那份上谕，开始在各省进行清剿。军机大臣们究竟应把这一切看作是对整个叫魂案的强化或是弱化？那个拜术士为师的韩沛显的出现，只是使情况变得更加复杂。他现在也一口咬定，他在山东的所有供词都是在重刑下编造出来的，根本就没有妖僧“明远”这个人。但是，他的原供具体入微，因而仍然令军机大臣们感到困惑：他怎么会对施行妖术的细节有那么多的了解呢？[10]不久后在承德对僧人通杲的审讯将为这个问题提供一种可能的答案。

一个愚蠢的错误

10月25日，大学士傅恒向弘历报告了令人头痛的通杲之案——正是这个在山东捕获的和尚的供词导致了对江苏寺庙的全面搜捕。[11]法网所及，捕获了通杲的师傅妖僧悟成以及通杲

---

〔9〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月八日（刘统勋等）。加着重号处为作者的强调。

〔10〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月二日（刘统勋等）。我没有找到录有韩沛显回供的文件。

〔11〕以下关于通杲案情的细节全出自傅恒10月25日的书面报告，见《上谕档》，乾隆三十三年九月十五日。

供出的其他人，他们现在都关在承德的刑部大牢里。弘历对这个悟成抱有极大希望，想从他身上弄清整个叫魂阴谋的内情。然而，悟成坚持他对妖术一无所知，并说他与徒弟通杲自两年前在南京紫竹林庙分手后就再没有见过面。本来，除通杲后来又翻供的事实外，像这样的一口否定是不值得记录在案的。但由于通杲原供中情节颇有荒谬可疑之处，连傅恒也对他产生了怀疑——比如说，“割辫系乘人不备仓猝之事，何暇问人姓名始行动手”？

重审通杲的场面可能会使最铁石心肠的审判官亦为之震动。当这个衣衫褴褛的囚犯被拖到傅恒面前时，已是“两腿溃烂，刑伤种种，神气惨沮，略加驳诘则畏惧求死”。这个半死的和尚起先仍坚持原供，不过当刑具抬出来以后，他又改口说以前的供词都是假造的。虽然他的祖籍是安徽，但从小在直隶长大。后来他在河南剃度，接着成了悟成的徒弟并随悟成去了南京。1766 年师徒分手，通杲决定回乡还俗，因此他开始蓄发并往直隶走去。当他走到山东泗水县时，他的外地口音和半长的头发引起了县役的注意，并将他当嫌疑犯抓了起来。

171

泗水知县无法从通杲口中得到什么，于是兖州知府决定会同邹县知县孔传晊亲自审问通杲。孔系孔子六十八世孙，曾成功地让山东第一个剪辫犯乞丐蔡廷章招供。孔知县先用铁链将通杲缚吊于树上，继用铁锁盘地加以炭渣，令其跪上，再用木棍踩踏腿弯，复以桑条鞭其背后，又用夹棍严夹。重刑之下，通杲编造了他的故事。他所供的咒语是他受戒时念诵的佛教经文，僧众皆知。那么，那些割辫受害人的名字又是从何而来？这其实是一些他在路途上遇到的人。所谓的“同党”，俱系平日“会过相熟之人”，因孔知县逼问，故而“妄扳”出来。至于迷药、纸人、纸马等施行妖术的工具手段，则系在监狱“风

闻旁人闲论，附会其说”。[12]

傅恒斗胆提出，这个案子“似属冤抑”。但是既然原供言之凿凿，孔知县可能另有所见，因此才对人犯叠加刑讯。如果简单地释放通杲和悟成，则“不足以服原问官之心”。弘历接受了傅恒的建议，命孔知县暂时解任，迅速来京接受质询，通杲和悟成两犯则暂行羁押在狱。

整个案子怎么会变得这样荒谬离奇呢？对山东巡抚富尼汉的质询揭示，这整个事件竟是个愚蠢的错误。富尼汉后来解释说，孔知县其实是遭到了他的衙役的蒙骗。那些衙役受命去寻找通杲所供的剪辫受害者，他们必须在五天之内向孔知县报告结果，而据通杲所供，那些所谓的受害者都住在几百里远的外县。衙役们怕误了五天的期限受罚，就撒谎说他们找到了受害者，这样就坐实了通杲的原供。[13]

172

---

〔12〕 中国把大批囚犯关在同一牢房里的做法肯定造就了一个生动的囚犯文化，囚犯们在其中分享他们的悲惨遭遇。各色故事——包括妖术传说——都是囚犯们通常用以消磨痛苦的牢狱生活的方法（参见本书第一章卜德对于大批囚犯共囚一室做法的描述）。“迷药”也一定是囚犯闲聊的一个话题。但是，我们也不能排除可能有某些方法可以调制让人迷幻的药物。哈佛医学院药学系教授戈德曼（Peter Goldman）博士写道（1989年6月13日的私人通信）：“当代使用可卡因粉剂的经验表明，药物可以通过鼻腔接触很快发生效果。”他的一个在中国科学医学院的专家朋友写信告诉他，某种药粉可能是从含有颠茄精或莨菪硷的各种花卉或其种子中提炼出来的。这位中国专家还回忆道，当他还是个孩子时，他父亲常常警告他不要在夜晚出去，“因为我可能会碰上一些术士”，他们会“对我撒一些药粉而把我拐走”。后来他才知道，这种药粉系由茄类植物的花（含麻醉剂的草药）提炼而成。但是，戈德曼博士又指出：“仅仅对这种传说作出纯粹药物学的解释还是不够的，除非你还能解释术士如何能把药粉塞入一个不情愿的受害者的鼻子，而自己却不受到药物的麻醉。”

〔13〕 刑部建议，鉴于衙门胥吏在该案中牵连无辜，应对他们判处绞刑。这与最近作出的对蔡瑞和张二的判决是相符合的，蔡诬告了无辜的萧山和尚，张则试图诬陷他的债主。富尼汉提出异议说，这两个案件并非出于丑恶的意图，而两个胥吏也与通杲没有过节。他们因而应受较轻的杖责流徙惩罚。《朱批奏折》，第856卷第12号，乾隆三十三年十一月十六日（富尼汉）。我没有找到最终解决这个争议的文件。

旅途横祸

犯有剪辫鸡奸罪的乞丐靳贯子在原供中扯进了张四儒。10月的第三个星期，他的案子受到了仔细重审。他改口声称，他的原供完全是在重刑逼供下编造出来的；而从他已经残废的双腿来看，这是完全有可能的。靳贯子现在把什么都讲了出来。他和被控受他鸡奸的族弟靳玉子来自山东省府济南附近的一个村子。玉子的父亲靳宽去年秋天出外佣工，一直未回。本年夏天，一个村民告诉玉子，他听说其父靳宽已在外发财。玉子的母亲便要玉子去寻找，但因玉子才十七岁，她央求玉子的族兄贯子陪同往寻，以免使玉子途中遇到麻烦。兄弟俩出发向南走去，于6月25日到达了玉子的表兄赵丙如家，借得一些盘缠。他们寻找靳宽多日未遇，因钱已用尽，只得沿途乞讨。6月30日中午，他们来到邻近江苏的峄县，走进一个叫李家庄的村子。当时，县刑书李昆正在村里为其子李狗儿辫子被剪而吵嚷。靳贯子兄弟发现村子里有麻烦，便转身离去。但是他们已被愤怒的李昆看到，他因他们面生可疑，便与一伙村民将两人抓获。他们在靳贯子的褡裢里并未搜到刀药发辫之类的犯罪证物，但还是把不幸的兄弟俩带回村子捆绑起来。

两人均被捆绑吊打。到头来，玉子受不了毒打，承认偷割了狗儿的辫子藏在村外。李昆威胁道，他若是不交出偷割之辫尖，即用斧头将他砍死。玉子畏惧无奈，只得用口咬下自己的辫尖，藏在手中，假称是在一棵树下发现的。第二天早上，李昆得意地将这两个流浪汉押到县衙门。 173

县衙门动用了夹棍，逼迫靳贯子供认他将一把刀子和两包迷药丢弃在山坡上。衙役们去山坡寻找证物，只找到了一个小磁瓶。在知县一定要找到刀子的压力下，县役头目让手下人偷偷地买了一把小刀。小刀上有一个铁匠的标记，县役便教唆靳

玉子，要他说出曾看见他族兄的刀子上有这样的标记。为了润饰案情，县官对靳贯子反复刑讯，要他诬认除割辫外还诱拐并鸡奸靳玉子。玉子起先不认，县役们便威胁他，如果他不附和这一故事就要夹断他的双腿。在这个当口，靳贯子被迫编造出了有关他师傅算命先生张四儒的故事。整个案子经过这样一番打点，才由知县报告上去。

军机大臣们传唤了证人，包括已被找到的玉子母亲和在外流浪的玉子父亲，玉子的表兄，以及李昆和他的儿子。然而，玉子的父母却说不认识贯子。经过反复讯问，才发现他们曾受到济南一个县役头目的威胁："你们到京后若说出认得靳贯子的话，回来时就都该死了。"这些情况已足以使军机大臣们相信靳贯子是被冤枉的，而张四儒的故事则统统是胡编乱造。[14]但是他们的奏报还是做了自我保护：李昆还未与靳玉子对质，对涉案的县役也还未及质讯，再加军机处在审讯人犯时没有用刑，审讯结果也就"不尽不实"。所以，对该案的最后判决还需等待。他们没有明说的是，这一判决必须等待最高权威的回心转意。

说服弘历

毫无疑问，在整个叫魂案中，首席检察官自始至终就是皇帝本人。这通过他在各地呈递来的奏章以及军机大臣们起草的上谕上的朱批清楚地表现出来。对官员们大肆施压、加重刺

---

〔14〕《宫中廷寄》，乾隆三十三年七月十八日；《朱批奏折》，第852卷第5号，乾隆三十三年八月五日（刘统勋等）；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月十七日（刘纶等）。

激，对他们办案的速度和力度层层加码，对行动迟缓的官员们则刻薄训斥——所有这一切都是弘历个人的杰作。军机大臣们所扮演的角色是微妙的：他们可能与弘历一样对谋反心存忧虑；但他们又不得不面对从各省衙门送来的备受折磨的囚犯，以及这些人血肉模糊的躯体和颠三倒四的故事。当疑问在他们头脑中不断增生时，他们手中捏拿着的却是一个严重的政治问题。这个案子不仅关系到危险的剃发意象，还可能暗藏着阴谋玄机，更被押上了皇帝的无上权威。面对此案，他们怎样才能既显示出自己对皇帝的效忠与热忱，同时又避免制造冤狱的丑闻呢？

174

有一件事可以引起弘历的注意，那就是法庭的刑讯。清律规定，对刑事犯定罪必须以口供为凭据。弘历和他的同时代人一样认为，要让一个显然有罪的案犯供出犯罪的细节，刑讯是必不可少的手段。语言同这样的做法是合拍的。正如“囚犯”和“罪犯”这两个概念难以明确区别一样（两者都叫做“犯”），“刑讯”和“刑罚”用的是同一个“刑”字。但是，用刑又受到法律上的限制。使用非法刑具和将囚犯拷打致死都是要受到惩罚的，通常为行政上的制裁。[15]

虽然用刑并无道德上的障碍，却常常会遇到实践中的问题。刑讯使用恰当，可以导致正确的口供并产生合乎正义的判决。刑讯若被滥用，则会导致错误的结果——如果审判官想“钓鱼”，也就是想看看备受折磨的案犯会吐出些什么的话，情况更会是如此。这样的做法等于是还未对嫌犯起诉便搜集原始证据（或者说，是在嫌犯尚未受到传讯时便对他进行拷问），

---

〔15〕《钦定吏部则例》卷43是特别针对官员滥刑的惩罚。所有惩罚都在行政处罚范围之内（撤职、降职或罚俸）。唯一会受到刑事处罚的是使用一种特别的“棰床”来逼供犯人。

而并非从一个已受到正式指控的罪犯口中得出真实的供词。这样的"刑求"虽然未被《大清律例》明文禁止，但也未被认为是一种可以接受的做法。弘历所担心的是，从这种钓鱼式刑讯中所获得的假供会扰乱案情。毕竟，审问这些无名小卒的目的是要挖出隐藏在他们后面的妖首。如果一个受酷刑逼供的囚犯为了逃避皮肉痛苦而编造名字地址，官府又能得到什么呢？因为有具体的细节，这种编造出来的供词看起来会很可信，但这些细节或是像通杲的案子那样是由囚犯根据牢里的道听途说而虚构出来的，或是来自审判官员的诱供。[16]然而，官府需要的是可靠的信息。用弘历的话来说，就是"夹杖所取之供，亦未必尽可皆信"。[17]当案情开始露出破绽时，通过重刑逼供所得口供的虚假性也越来越清楚地暴露出来。一旦军机处开始对案情产生了怀疑，那么皇帝的清醒就只是一个时间问题了。

175

在官僚机构的最高层，人们普遍对案情发生了怀疑。8月中旬，根据愤怒的官员们的请求（因为他们发现山东第一个剪辫犯乞丐蔡廷章提供的线索毫无用处），蔡廷章重新受审，却改变了自己的故事。这时，弘历仍相信狡猾的剪辫犯是在施放烟幕以混淆清剿的线索，或者根本就是想以此结束自己的痛苦。不过，他们当初的供词究竟是逼供出来的，还是自己招认的？虽然富尼汉向弘历保证没有使用刑讯，但朝廷已开始对此产生了怀疑。9月29日，弘历命令山东将案犯送到承德由军机大臣直接审理。[18]

回过来再看江南。当9月10日两江总督高晋听了乞丐张

---

〔16〕在弘历给各省的指示中，特别严厉地禁止"教供"。例如《清实录》，第815卷第38页，乾隆三十三年七月二十四日。

〔17〕《清实录》，第818卷第7页，乾隆三十三年九月四日。

〔18〕《宫中廷寄》，第815卷第6号，乾隆三十三年七月二十一日；《朱批奏折》，第852卷第3号，乾隆三十三年七月二十三日（刘统勋）。

四的故事并查看了他残废的双腿后，他已清楚地知道对这个卖唱乞丐的审讯已陷入僵局。他在上奏时重复了弘历自己的话："诚如圣谕，一用夹杖，转于事无益。"〔19〕他进而审问了举发张四的原告，得到了我们已在上面叙述过的那个故事。高晋没有因指出案情的不实而受罚，因为他的囚犯很快便被传唤到北京。在那里军机大臣们自会看个明白。

直到军机大臣们于9月中旬提出自己的审讯报告前，由于廷寄制度的运作，我们很难了解他们（无论作为整体还是作为个人）究竟是如何看待叫魂案的。9月15日，刘统勋和他的同僚们从北京向承德行宫报告说，来自山东的供词每天都有新的破绽。山东最初的两个剪辫犯靳贯子和蔡廷章跪在军机大臣们面前，推翻了自己的原供。大臣们诘问道："通元、张四儒在江省现已就获，不日解京对质，更复何从狡赖?"因为蔡廷章腿膝刑伤未愈，他们便在审讯时夹压他的手指，他重复了在山东的原供。但是一将他的手指松开，他又再次翻供，诉说自己的冤枉。显然应从山东传唤更多的证人来北京。（朱批："速行文提犯。"）军机大臣们表示，在证人未到达前，"臣等将该犯暂停严訊，俟伤痕稍愈"再加研诘。与此同时，他们"不敢稍有懈弛，稍为淆惑"。〔20〕 176

但是，案子本身现在已经大大地打了折扣。如果说，现有的新证据已使得整个叫魂案建筑于其上的那些供词发生了动摇；那么，即将从各省送来北京的诸多案子又会造成怎样的新困窘呢？人们如何才能将这种尴尬局面转报给弘历？——在这个案子上，他不仅已押上了个人的威望，甚至也押上了整个王朝的尊严。

---

〔19〕《朱批奏折》，第854卷第4号，乾隆三十三年七月三十日（高晋）。
〔20〕《朱批奏折》，第852卷第5号，乾隆三十三年八月五日（刘统勋等）。

到了9月21日，弘历已经对坏消息做出了反应。他抱怨各省的口供均属“荒唐无据”。这不是因为奸徒撒谎，就是因为“问官锻炼成招”，而“两者皆不足信”。他问道：“似此浮光掠影，真犯何由就获，重案何由结清?”但是，弘历反对将嫌犯无限期关押的建议：“人犯一经拿获，应即详晰讯问，若审明确系无辜，应急为省释。”〔21〕

甚至在热情的皇上看来，冤狱的肆虐也变得越来越明显。到了10月5日，弘历在一份经由机密渠道发给各省督抚的不寻常的上谕中推论说，整个叫魂案很可能是由阴谋家们编造出来的，其目的则在于挑动人们对官府的仇根并煽动造反。但是他别无选择，只能防患于未然，在注意不要伤及无辜的同时将所有嫌犯一网打尽。对于那些备受压力的各省官僚来说，这是一个自相矛盾而无法实现的指示。〔22〕

在北京，供词中的矛盾愈益山积。蔡廷章和韩沛显的口供已经彻底翻转过来。〔23〕卖唱乞丐如何被栽赃陷害的故事已及时地报告给了弘历。不仅如此，当靳贯子这个最初的信息提供者面对自己供出的“张四儒”时，竟不知他为何许人。然而，弘历仍然扮演着一个鹰瞵虎视的检察官的角色。他在10月7日写道，这些罪犯很可能有不在法庭相认的默契，以便掩饰他们的阴谋。因此，刘统勋应更为仔细地讯问案犯，只要在他们言 177 词行为中发现任何一点疑问，就应穷追到底，这样才能找到真正的线索。此外，必须特别注意和尚通杲，弄清那些发辫到底

〔21〕《清实录》，第816卷第25页，乾隆三十三年八月十一日（给吴坛）。
〔22〕《清实录》，第817卷第24页，乾隆三十三年八月二十五日。
〔23〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月二日（刘统勋等）；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月八日（刘统勋等）。

有什么用。[24]但是，正在承德的大学士傅恒已看到整个案情中有着太多的矛盾，也开始对案情产生了怀疑。10月17日，他命江苏巡抚彰宝把江苏的所有嫌犯送到北京，以便对他们进行交叉审讯。[25]

此刻，军机大臣们面前出现了一个机会：大学士刘统勋正动身从北京来承德。现年六十八岁的刘统勋是北京高层官僚中的佼佼者，在军机处已任职十二年，官声清廉。他敢于报告坏消息，并不惮坚持犯难招怨的政策。虽然弘历有时会觉得刘讨厌，却对刘抱有不可动摇的尊敬。有一次他曾因刘的一个不受欢迎的建议而将其监禁，但很快便原谅了刘，并继续委以要职，包括命刘为首席太子太傅。弘历对这个耿直的臣仆深为感激，当刘统勋于1773年辞世时，他对刘家亲加慰勉。[26]作为资深的当值军机大臣，刘在酷暑的北京挥汗办公，而他的皇上主子则在承德避暑消夏。在妖术恐惧攫住京城的当口，刘统勋所面对的是一个微妙棘手的难题：他一方面必须查清案情，但另一方面又要避免在民众中引起恐慌。随着各省的叫魂案犯不断地移送来京，他对地方官所报告的拙劣失实的案情有了充分的了解。他呈递给弘历的奏报件件都是机智巧妙的杰作。这些奏报罗列出案情中的种种漏洞，包括大量翻供的原话。不过，刘将所有这些信息都包装在一种极度热心的外衣之下——他只是不肯照单全收这些“狡猾”和“回避”的供词而已。至少，这些奏折不会让他受到对叫魂案犯手软的指责。当卖唱乞丐于10月15日在北京翻供后，刘觉得已到了采取行动以避免使皇上陷入更大窘境的时候。但这必须等到皇上在场时与他一起采

---

〔24〕《清实录》，第818卷第15页，乾隆三十三年九月七日（1768年10月17日）。

〔25〕《清实录》，第818卷第16页，乾隆三十三年九月七日。

〔26〕恒慕义：《清代名人录》，第533页。

取行动。

作为刑部尚书，刘统勋有责任每年去承德协助皇帝处理秋审案件，即对那些已定案的死刑犯重新审理一次。当秋审案呈送御前时，弘历必须用朱笔对行将处死的案犯“勾到”。按照常规，刘统勋每年夏天留守北京处理军机处事务，大约10月中旬去承德，然后陪同弘历回京。在秋高气爽从容回京的路上，弘历将根据刘的意见，在每个待决案犯的名字上用朱笔打勾。[27]这一年，刘大约在10月18日离京，于21日抵承德。接下来的五天，他和傅恒随侍皇上左右。

178

根据傅恒后来的几份审讯报告来判断，军机大臣们一定在10月25日前开过会。现在他们已经不再回避可能的冤案，对接受翻供也不再感到勉强。10月26日，刘随同弘历回京，傅恒则留在承德完成对叫魂案犯的审讯。弘历一行于11月1日回到北京。两天后，他就降旨停止了对叫魂案的清剿。[28]

停止清剿并非简单地收回成命。由于皇上已对此案投入了这么多的个人威望和道德权威，一个更具礼仪性的结局是必需的。[29]首先，傅恒、尹继善和刘统勋向各省督抚发出廷寄指出，剪辫案之所以“蔓延数省”是因为江浙官员没有及时报告情况，地方官员玩忽职守，对朝廷叠降谕旨掉以轻心。结果，那些受审的案子“不无刑求者”（这句话是弘历用朱笔加上去的——虽然他在清剿的初期就知道这种情况，但他显然为这种情况所困扰）。弘历因而命令将叫魂案犯移送北京，结果并未发现首恶正犯，却发现多有累及无辜者。这都是“江浙地方官

[27] 关于刘统勋去承德的通常行程见《上谕档》，乾隆三十年九月五日和乾隆三十三年八月二十八日。

[28] 这段时间军机大臣的行止可以从《上谕档》中他们在廷寄上的签名追踪出来。

[29] 《宫中廷寄》，乾隆三十三年九月二十四日（廷寄）；《清实录》，第819卷第15页（明发上谕）。

养痈遗患之所致也"。任何进一步的清剿只会滋扰地方，"于政体殊为未协"。因此，清剿必须立即停止。

奇怪的是，廷寄又强调地方官并不能因此而放松警惕，"警觉惕厉"仍然是地方安靖的保障。任何官员若能抓获"正犯"，就可以"自赎"前愆。[30] 179

同一天，一份明发上谕把所有的责任都算在行省官僚身上。叫魂恐惧首先发生在江苏、浙江，然后蔓延到山东和其他省份。如果行省官僚们一听到这一案件就积极追剿，要地方官员查个水落石出，"自可得其端绪，正犯不致漏网"。但是，地方有司虚应故事，"始则因循贻误，不即据实入告，希冀化有为无"。只是当朝廷严切训谕之后，他们才"饬属查办"。

现在，虽然山东、安徽、江苏和浙江都有案犯抓获，"朕恐中有刑求屈抑者"，因此命令将案犯移送北京让由军机大臣、刑部和京畿步军统领组成的特别法庭审理。审讯结果表明原供是不可靠的，其中确有畏刑屈招者。很明显，"各该省隐瞒于前，复又塞责于后"，除了派出差役"滋扰闾阎"外一无所获，导致首恶正犯漏网。这一切，"与政体殊未允协"。弘历不得不自食其果："此案现在竟可无庸查办。"

秘密廷寄的用词模棱两可，明发上谕的调子则相当严厉，我们对这两者之间的矛盾应如何看待？从弘历的朱批中可以看出，由刑求而得到的口供使他感到愤怒和尴尬。但他仍然通过廷寄的秘密渠道坚持要各省保持警惕，并在廷寄和明发上谕中都强调，尽管"正犯"无一落网，却确实存在。这就表明，这不过是一种挽回面子的说法。弘历的心态在他对富尼汉一个奏折极不寻常的批语中最清楚地表现出来。山东巡抚用被告的语

---

[30] 《宫中廷寄》，第270卷，乾隆三十三年九月二十四日。

181 气回答 11 月 3 日的廷寄。他说，他督饬文武，实心侦缉而“不遗余力”，虽未获有首恶正犯，但山东省自 8 月中旬以后“亦不闻复有被割发辫之事”。弘历朱批道：

> 阅。东省办理虽有过当之处，不怪汝者。以既命严缉又罪过当，则外吏将何适从。然栽赃刑求原非正道。[31]

弘历又警告富尼汉说，他不可因求公正而“稍懈”。然而，朝廷既已露出了懊悔的口风，行省官僚们对这种大气候自然特别敏感。弘历知道，要维持朝廷的尊严，就只能坚持阴谋确实存在，并对清剿不力的官员予以惩罚。但另一方面，作为一种妥协，他也不能不对那些滥刑无辜以求假供的官员进行弹劾。

与官僚机器算总账

迄今为止，朝廷并未承认叫魂案本身是站不住脚的。恰恰相反，它始终坚持首恶正犯确实存在，而他们的逍遥法外则是由于各省的失职。现在已是惩罚失职官员的时候了。弘历指出，“江浙督抚养痈遗患”，应由吏部“从严议处，以正纲纪”。[32]这是他对官员们掩盖案情的报复。因玩忽职守而被罚的有两江总督

---

〔31〕《朱批奏折》，第 860 卷第 12 号，乾隆三十三年十月五日。考虑到弘历早先就因为得到的供词不可靠而怀疑有“刑求”迹象存在，这里的话并非仅仅是一种虚伪。见《朱批奏折》，第 854 卷第 2 号，乾隆三十三年七月十五日（高晋）上的朱批。

〔32〕《清实录》，第 819 卷第 15 页，乾隆三十三年九月二十四日。受到弹劾的还有屠知县，他因为证据不足释放了苏州的乞丐。《吏科题本》（内政、参劾，第 72 卷），乾隆三十三年十一月十五日。

旨寄信到臣 臣查到辦理犯查奉
諭旨嚴密查拏 臣督飭文武實心偵緝不遺餘力終
未獲有首惡正犯東省自七月中旬以後亦不
聞復有被割髮辮之事此輩行踪詭秘或因緝
訪綦嚴銷聲匿跡今蒙
聖主明降諭旨停止查拏匪徒變幻靡常或聞禁網
稍寬形踪躁漏誠如
聖訓轉致易于敗露 臣惟有密飭所屬隨時隨地留
心偵探設法跟尋一得正犯根線即追踪擒
治不使少有縱漏理合將接奉
諭旨欽遵緣由恭摺覆
奏伏乞
皇上睿鑒謹
奏

乙亥者被程稍有迟少業之處不怪汝者
以汝今番得又罪為者則不更狗何通
從然剃戮刑亦原非已治又不可因此与
而稍懈一切汝亦知之

1768年11月13日富尼汉关于处置叫魂案案犯的奏折，左边的四行字系弘历的朱批［见《朱批奏折》第860卷第12号］

高晋、江苏巡抚彰宝、安徽巡抚冯钤、浙江巡抚熊学鹏、前江苏巡抚明德（时为云南巡抚）和山西巡抚苏尔德。一批州县官员也因年初释放了叫魂嫌犯而遭革职。作为一种平衡和妥协，一些低级官员也由于对无辜嫌犯滥刑逼供而遭到弹劾。不少杰出官员（尤其是低级官员）的宦海前程因此毁于一旦。比如，徐州知州邵大业以善于治水著称，他的治水工程使当地百姓在他任内的七年中免受洪涝。为了对他在卖唱乞丐案中负有的责任予以惩罚，他被贬到一个边远的军职，不几年便死于任所。[33]

182

但是，整个叫魂案件的关键角色是山东巡抚富尼汉——正是他的奏折及所附的供词使整个叫魂案持续炒作了三个月。日复一日，当军机大臣们在承德和北京重审叫魂案犯时，也看着那些肢体残败的囚犯从山东省衙被移送过来。但富尼汉却始终坚持他审讯人犯时没有用刑，这一说法大大加强了那些供词的可信度。[34]军机大臣们问道，那么，对那些囚犯迄今未愈的遍体鳞伤又该作何解释呢？和尚通杲纵然不死也将落个终身残废。如果他们是在州县衙门受的刑，富尼汉在审问他们时会对他们的伤残视而不见吗？他们因此请旨令富尼汉对此做出明白解释。[35]

富尼汉回答说，当他初次看到乞丐蔡廷章和靳贯子时，发现他们虽曾受刑，但“尚能行走”。他并未对他们用刑，只是细加审问，他们就供出了首犯和同党的姓名。至于残废了的通杲，则是在他寄出“未用刑”的奏折**之后**才提解到省府。富尼

〔33〕《清史稿》，第477卷第13023页。

〔34〕富尼汉在9月1日的奏折中两次重复了这一说法。《朱批奏折》，第860卷第2号，乾隆三十三年七月二十一日。

〔35〕《上谕档》，乾隆三十三年十一月二十三日（1768年12月31日）。富尼汉直到审讯结束两个月后才被传唤去做解释。为了叙事的清晰，我把这些事件同10月份的审讯放在一起。

汉然后谦卑地提醒弘历，正是皇上本人8月5日的谕旨要他“尽法质讯，与其疏纵，无宁认真”。既然有这样的旨谕，“承审官即果用刑，亦不妨据实具奏，何必代为讳饰”？对这个近乎张狂的回答，弘历在朱批中轻蔑地驳斥“此奏更属文饰”，并下令将富尼汉交由吏部议处。[36]考虑到山东巡抚给官僚系统制造的麻烦及给朝廷带来的羞辱，吏部对他的惩罚是相当温和的。他的过错当然不在于对囚犯用刑（对此弘历已经表达了某种同情与理解），而在于他在这一问题上对皇帝撒谎。富尼汉被贬为山西布政使（朱批：“革职留任”），但这对他或许是一种开释，因为弘历并未将他交由刑部论罪——而他的前任准泰巡抚十六年前在犯下大致相同的过错时便曾受过那样的处罚。 183
考虑到叫魂案爆发以来所发生的一切，富尼汉所受到的惩罚只不过是在手腕上被轻轻责打一下而已。毫无疑问，这也是对弘历本人所犯错误的开释。[37]

终结

一旦弘历明确表示要停止清剿，军机处承审官员们就知道可以了结这些令人难堪的案子了。嫌犯的释放迅速而干脆。首先获释的是在胥口镇几遭刑残的和尚们和苏州的那几个乞丐。10月8日，傅恒维持了吴县知县的原判：净庄及其同伴均系

〔36〕《朱批奏折》，第852卷第9号，乾隆三十三年十一月二十七日（1768年12月19日）（富尼汉）。

〔37〕与此相似的一个案件是伪稿案。在该案中，当时的山东巡抚准泰也因匿报物证而犯了“诳奏”罪。《宫中廷寄》，乾隆三十三年十二月五日。弘历的谕旨“尽法质讯”见《清实录》，第813卷第15页，乾隆三十三年六月二十三日。湖南巡抚程焘也因一个类似的匿报刑求的案子而被降职为布政使。见《宫中廷寄》，乾隆三十三年十二月五日。

"老实本分僧人"，应立即予以释放。渔夫张子法在庙里无端盘诘僧人，又将他们追逐到街上，应对所有的麻烦负责。虽然没有证据表明张的所作所为是企图勒索（像萧山县役蔡瑞之所为），军机大臣们仍认为仅仅对他罚以杖责是不够的。除被责令赔偿和尚们损失的行李和钱财外，张子法还将被枷示两个月，以儆效尤。李三和唐华等参与抢劫和尚船只的无赖，则参照"不应为，重"的禁律，每人杖责八十。[38]

至于苏州那三个最初涉案的乞丐，只有陈汉如还活着（张玉成已瘐死狱中，丘永年后来也病死了）。在这桩案子上，军机处官员们也维持了县官的原先的判决。十岁男孩顾正男的口供罗织了乞丐们的割辫罪，他和其父一起被传唤到承德。现在他供认说，"当日营官令其指认，原只称服色近似"那个拉扯他发辫的人，却"并不能辨别面貌"。这样的证言当时便未能说服县官，现在也不足以让傅恒信服。

傅恒奏道：乞丐陈汉如"并非割辫匪犯无疑，应即令原解员役带回（苏州）保释"。

弘历朱批道："行如所奏。"苏州案件也就此了结。[39]

184 我们应该还记得，石匠吴东明和萧山的和尚们在9月初重新被捕，并遵照朝廷的旨令解往长城以北的承德行宫。这趟旅行历时一个多月。当他们于10月1日初抵达承德时，弘历立刻任命了一个由军机处官员组成的审判法庭，由傅恒负责。所有案犯——包括已坦白提供了伪证的衙役蔡瑞——都重新受审，蔡瑞并被过堂受刑。为慎重起见，审判官员们问道：浙江承审各官是否欲隐瞒真正的割辫案件，因而嘱令蔡瑞"承认捏陷"，以使军机处官员相信整个案件只不过是一桩诬陷案？

---

〔38〕《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月十七日（傅恒）。
〔39〕同上。

蔡瑞已知大限临头，便合乎情理地反驳说："我如今已知命且不保，现在又受严刑，岂肯贪图将来的好处舍了现在性命。"军机处承审官员们觉得他的话在理。他们判处他绞监候，待秋后处决。

11 月 19 日，军机处法庭维持了浙江省庭的判决：和尚们是被县役蔡瑞诬陷，他们的口供是重刑逼供的产物。经过仔细比验，那些所谓偷割的辫尖长短颜色质地均皆如一（"若果偷割两人辫尖，断不能如此相似，其为编造无疑"）。大学士傅恒还留心查看了巨成和其他和尚的举止形状，发现他们"并无妖异狡恶之处"。和尚们被遣返原籍释放。[40]

然而，军机处承审官员仍须弄清石匠吴东明本年春天在德清叫魂案中的作用。正当他们开始对此着手调查时，从浙江传来了一些关于春天那些怪诞事件的新情报，为廓清叫魂恐惧的起因提供了新的线索。[41]

坐落在丝绸之乡德清的慈相寺里住着几个贫穷潦倒的和尚。该寺"香火冷落"，很少有信徒来烧香或做法事，因此施舍也很少。[42]在县城附近的健圆山有一座香火鼎盛的观音殿，当地居民们更喜欢上这个寺庙烧香拜佛。1768 年初春，妒忌和私欲使慈相寺的穷和尚们萌生了不道德的念头。和尚们有一个徐姓的俗人朋友，颇有智巧，他认为时下人们对叫魂的恐惧可以善加利用。和尚们只须散布谣言，说有石匠在观音殿附近 185

〔40〕《上谕档》，乾隆三十三年九月二十八日（傅恒等）。

〔41〕慈相寺案件最初是由永德发现的，以后为彰宝的属下在追查浙江的线索时进一步证实。《朱批奏折》，第 853 卷第 24 号，乾隆三十三年九月四日（永德）；《朱批奏折》，第 862 卷第 19 号，乾隆三十三年九月八日（彰宝）；《录副奏折·法律·其他》，乾隆三十三年九月十七日；《上谕档》，乾隆三十三年九月十七日；《朱批奏折》，乾隆三十三年十月二十五日（彰宝）。

〔42〕关于寺庙经营事务的某些方面请参见韦尔契在《中国佛教习俗》第 191—205 页的讨论。

“作法埋丧”，进香者若去该寺非但难得庇佑，反会遭到毒害。

故事的材料是现成的。在山脚下的县城根，石匠吴东明和他的一班工匠们正在修筑水门。像往常一样，吴石匠是通过与一伙外县来的石匠竞争而赢得这个工程的。那些包工不遂的石匠难道就不会用妖术来暗害自己的对手吗？当地的习俗相信，只要在对手经过的路上“作法埋丧”，就能置对手于死地。[43]其方法很简单，只要埋下一只杀死的公鸡就足以成事。徐某建议道，和尚们只需散布谣言，说那些包工不遂的石匠已在通往观音殿的路上“作法埋丧”。于是，一个“略通诗字”的和尚写下了大意如下的招帖：健圆山“为吾邑进香之地”，闻前月中“有石匠埋丧于山，经过之人遭其毒害”。慈相寺“素称清净佛门”，能助人“趋吉避害”。徐某在本县四处散布了这个谣言，为自己惹下的麻烦得到了五百文铜钱的酬谢。

有了案头的这个故事，军机处的承审官员们便讯问吴石匠，他是否知道有关与他竞争失利的石匠阴谋用妖术伤害他的谣传。这是又一次诬陷，又一个以不光彩的妖术伤害对手的图谋，看上去很像是春天杭州地区叫魂大恐慌爆发的起因。但是，本分实在的吴石匠并没有提供任何有用的细节：

吴石匠：去年，海宁县石匠郑元臣、毛天成来德清包揽建造城桥。因价钱谈不拢，回去了。

承审官员：你是否闻说“埋丧”之谣言？

吴石匠：今年我们并未见过郑、毛，也未听说他们对我们有何怨恨。[44]

---

〔43〕当地的说法为“埋丧”或“埋煞”。“煞”指的是游离尸体的有害幽灵。这两个词指的都是散布死亡污染的邪术。

〔44〕《上谕档》，乾隆三十三年九月十七日（傅恒）。

是否就是这个事件煽起了民间对于石匠叫魂的恐惧？军机大臣们不能作出确定的回答。但慈相寺事件证实了他们的一种怀疑：所谓的“叫魂”妖术只是产生于无知又滋长于忌恨的一个幽灵。这不过是奸刁之徒利用民间恐惧逞其私欲的又一个例子。无论如何，吴石匠是没有任何责任的；他和巨成及其他和尚、乞丐计兆美、农夫沈士良等人一起被遣回乡里释放。至此，本书故事中最初出现的那些角色——既包括受害者也包括施害者——终于都如释重负地退出了历史的记录。

186

第九章　政治罪与官僚君主制

187　我们现在已经看到了几个不同版本的故事：一个讲的是流传于普通百姓中的妖术恐惧，一个说到了皇帝如何逐渐确信妖术其实是谋反的烟幕，还有一个述及到对妖术不置可否的官僚们所面临的困境——他们力图应付来自上下两方面的压力，却无法使任何一方满意。这些故事相互重叠，几个文本写在历史的同一页上。在这些故事背后，还有着另外一个最难解读的故事，那就是：包括妖术恐慌在内的种种地方性事件是如何变成推动整个政治制度运作的燃料的。[1]

在整个政治制度中，妖术所扮演的是某种我称之为"政治罪"的角色。所谓政治罪，包括了所有形式的谋反，如宗教异端、文字诽谤或公开的造反。因为政治罪所危及到的是王朝制度的基础，所以它与无所不在的腐败不同，后者所影响的只不过是这个制度的效率而已。但如果情况确实是如此，为什么官僚们对这种政治罪却并不像君主那样感到忧心呢？不管怎么说，这个制度也是他们的制度。如同我们在中国的例子中已看到的那样，对这个问题的回答只能从官僚君主制的核心中去寻找。妖术危机的

〔1〕本章部分内容曾在我的《政治罪和官僚君主制：中国1768年的一例个案》中发表。该文载《清史公报》，第8卷第1期（1987年6月），第80—104页。对于清史研究会允许我在本章中使用这部分内容，我谨在此致谢。

档案向我们揭示了为什么政治罪是君主的而不是官僚的问题，这里的关键在于如何理解常规权力和专制权力之间的关系。

官僚君主制中的常规权力和专制权力

188

对中华帝国后期政治制度的研究产生了两种大异其趣的学术研究传统：一种着眼于行政官僚制的结构、人事和价值，[2]另一种则注重于帝国的机制，特别是帝国通讯制度的发展。[3]结果，我们对官僚体制作为一种生活方式有了更为复杂的认识；同时我们也认识到君主是帝国政治制度的一个组成部分，而并非一个既远离这一制度又权力无限的专制者。但是，我对于我们是否了解专制权力和官僚常规是如何在同一体制内长期互动的，仍然存有怀疑。[4]我们仍然倾向于假定这两者之间的关系是相互消长排斥的：其中一种权力的增长膨胀意味着另一种权力的萎缩削弱。自马克斯·韦伯（Max Weber）以来的社会分析一直倾向于认为，从长远的角度来看专制君主屈从于官僚。但我相信，在中国的制度下专制权力和常规权力并不一定扞格不入，而很可能有和平相处之道。

在韦伯对中国政治体制的著名研究中，他实际上回避了专制

---

〔2〕请参阅参考书目中李国祁、墨子刻（Thomas A. Metzger）欧中坦（Jonathan Ocko）和瓦特（John R. Watt）等人的著作。

〔3〕请看参考书目中白彬菊、全汉昇、史景迁和吴秀良等人的著作。

〔4〕在分析这样一个完整的“制度”时（如果这一制度确实存在的话），我们必须避免过分强调以下几点而把君主专制中的专断因素给推理掉了：（1）认为所谓的“专断”不过是君主的常规活动，而君主本人不过是规章制度或传统价值的一个工具；（2）认为君主在很大程度上受到他的顾问班子的操纵，而他们为他提供的独立行动的空间非常有限；（3）认为君主和官僚是同一个社会制度的产物，因而他们之间任何表面的冲突都是一种假象。

权力和常规权力之间如何互动的问题。相反，他把中国的君主制度刻画为一种不完全的中央集权，其运作规则是不成文的。由于资料上的局限，韦伯对于专制权力和法典化常规（codified routine）的认识受到了妨碍。在韦伯对中国官僚制度的分析中，皇帝只是一个晦暗不明的影子。在“中人之君”治下，权力并不是“中央集权”的。[5]然而，韦伯大概相信，由于中国的官僚制度并不是一个专业化的制度，它在面对一个并非“中人之君”的君主时，就可能会一筹莫展（他认为，只有现代专业化的官僚才能够有效地与专制君主抗衡，因为他们可以无视专制君主这样一个“业余官僚”）。[6]虽然韦伯在讨论中国的制度时用的是“官僚制”这个词，但他并不认为中国的制度属于“官僚制”。他的“官僚制”只能专用于“现代”型的制度，而中国的制度则是属于“父系家长和世袭统治”一类的。[7]同样晦暗不明的是韦伯关于“法典化常规”的概念——中国的官僚也受到了这一常规的制约与控制。虽说“君主如父”，他能够通过对于官员的频繁调动来防止他们发展地方性的权力基础，从而对他们建立起一种“专制的与内在的控制”，[8]但由于“这样的政治联系具有父系家长的性质……它便同任何正式的法律的发展格格不入”。[9]按照韦伯的观点，所谓“正式法律”必须包括制约官僚本身的行政法规在内。虽然韦伯因这些想法而不能以中国国家为背景尖锐清晰地提出问题，但他的历史逻辑却表明，他认为专制权力和常规权力是相互冲突的。在他看来，历史的发

189

〔5〕 韦伯：《经济与社会：解释社会学提纲》（*Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*），加利福尼亚大学出版社 1978 年版，第 1048 页。

〔6〕 同上书，第 933 页。

〔7〕 同上书，第 11 页。

〔8〕 韦伯：《中国的宗教》（*The Religion of China*），自由出版社（美国）1959 年版，第 59 页。

〔9〕 韦伯：《经济与社会》，第 818 页。

展将会通过常规化与合理化而使后者取代前者。[10]

汉斯·罗森伯格（Hans Rosenberg）在对普鲁士国家的经典分析中，对“王朝专制主义”和“官僚专制主义”作了区分。按照罗森伯格的定义，“专制主义”指的是未经宪政制衡或与有影响的社会阶级分享的权力；而“王朝”则强调君主个人对整个社会（他称弗里德里希·威廉一世为“一个王家恶霸”）、以及对应召来执行他命令的“王家仆从”的支配。罗森伯格还把“王朝专制主义”制度刻画为一种“君主独裁政治的实验”。尽管他并未对“独裁君主”与其官僚之间的关系作详细的描述，但他却暗示，弥漫于普鲁士社会的那种“出于恐惧而屈从于权威的丑恶性格”正是官僚们自身思想状况的投影。[11]然而，罗森伯格又断言，即使是在霍亨佐伦王朝早期，君主的控制仍需依赖于条理缜密的程序，也就是依赖于既统治官僚又统治民众的“公共法”。[12]但罗森伯格并未告诉我们，“独裁政治”或专制王朝是如何在规章的体系中仍得以保持自己的行动自由的——制定这些规章的目的正在于使政府的运作受到经精细调试的常规的制约。

如果在这个制度中有纯粹的“专制”成分，它便会是不稳定的和短命的。它会在“以法治取代专制君主权力的不间断的斗争中”成为牺牲品。即使在腓特烈大帝时代，独裁者的权力还是被官僚们大打折扣，因为他们拥有真正的权力，可以通过操纵信息和采用其他的“破坏”行动来“阻挠和歪曲”独裁者的意志。到了腓特烈大帝的软弱继承者时代，通过在官僚人

---

〔10〕 韦伯：《经济与社会》，第3、8、12章。

〔11〕 罗森伯格（Hans Rosenberg）：《官僚，贵族和专制君主：普鲁士的经验，1600—1815年》（*Bureaucracy, Aristocracy, and Autorcracy: The Prussian Experience, 1600—1815*），哈佛大学出版社，第38—41页。

〔12〕 罗森伯格：《官僚，贵族和专制君主》，第2章。

事制度中引进终身制和正当程序，官僚们成功地保护了他们自己不受专制权力的制裁。其结果是，如罗森伯格所描述的，后拿破仑时代的普鲁士成了由职业官僚统治的国家（“官僚专制主义”），君主本人则成了“最高行政长官”。[13]专制和常规权

190 力在这里经历了一个此消彼长的历史过程——亦即韦伯所说的“常规化”（routinization）与“合理化”（rationalization）的过程。在罗森伯格对普鲁士的个案研究中，专制权力和常规权力是不能长期共存的。

“官僚君主制”听起来似乎是自相矛盾的。就其是官僚制而言，它给君主留下了多大的余地？就其是君主制而言，它又如何才能使个人的专制权力与普遍规则的体系共存？在这里，君主和官僚都陷入了一种两难境地，并都对已经形式化的行政程序抱一种模棱两可的态度。君主不得不用成文法规来约束成千上万为他服务的官僚，以确保他们每个人都按照体现他的利益与安全的行政程序行事。与此同时，他对于如何保持自己的特殊地位、超官僚权力和自主性，也会理所当然地感到关切。结果，他不得不持续斗争挣扎，以避免自身的官僚化。清代君主的大多数日常行政事务，涉及到的是认可军机处为他所草拟的谕旨，或批准吏部所拟定的官员任命。面对他的文件起草人所提供的有限选择，繁忙的君主会发现自己的“作用”只不过是文件处理机中的一个齿轮（尽管是一个镶钻的齿轮）。他怎样才能挣脱这个陷阱，表明自己的身份是主子而非臣仆？[14]

---

〔13〕 罗森伯格：《官僚，贵族和专制君主》，第175页。

〔14〕 克罗齐耶（Michel Crozier）关于官僚制度中权力关系的经典描述可以说明中国的情况：“掌权者为了达到自己的目的，有两套相互冲突的武器：一方面是理性化和制定规则；另一方面是制造例外和无视规则的权力。他的最好的策略是找到这两种武器的最佳配合。……规则的扩展会限制他的权力，而太多的例外又会削弱他控制别人的权力。”（着重号为引者所加）参见《官僚现象》（*The Bureaucratic Phenomenon*），芝加哥大学出版社1964年版，第163—164页。

就官僚本身而言，他们始终受到琐细的规章条例的制约，包括形式、时效、文牍、财政和司法上的限期，以及上司和下属之间的关系。他们若对这些规章条例有任何违反，便会受到弹劾、罚俸、调离或撤职的处分。但是，这些繁琐的规章条例至少也为他们的职责划定了某种边界，从而为他们提供了一定的保护，使他们得以对抗来自上司或君主本人的专制要求。[15]

君主对官僚的控制

伴随规则而来的是可预期性和标准化。同时，规则也限制了运用规则的人们的自由。从这一意义上来说，规则起到了使人们的身份地位极大地趋于平等的作用：那些运用规则并监督规则执行的人同那些受规则支配的人一样会受到规则的制约。出于同样的道理，清代君主不得不小心翼翼地在常规方式和专制方式的统治这两者之间作出选择。当规则失去效用时，补救的方法不仅包括制定更多的规则，也包括诉诸于依赖专制权力的手段。从在位初期起，弘历便对不起作用的规章条例表现得极不耐烦。他的因应之道是，一方面对日常运作的官僚机器上紧螺丝，另一方面则将自己的专制权力注入到这一机器的运作中去。这种努力从他对官员的考评中最清楚地表现出来。 191

效率的监督和指导

君主控制的核心是对官员的考绩：考量他们是否有资历担

---

〔15〕 诚如克罗齐耶所指出，官僚们“对中央集权的抗争不是为了帮助这个制度去适应环境的挑战，而是为了捍卫和发展某种制度刚性来保护自己。”（着重号为引者所加）《官僚现象》，第 193 页。

任某一官职，调查他们在职位上的表现，并定期对他们是否称职进行评定。弘历在位的历史表明，要官僚机器做到自我制约是极为困难的。出于对自己所继承下来的官僚体系的失望，弘历开始寻找替代性的途径来实现对官僚们的控制。

要做到对官僚的控制，其精髓在于对犯罪和行政失误作出区分。对腐败或更为严重的罪行，要由刑部在案犯被弹劾并撤职后处以刑事惩罚。行政处分则由吏部掌管，用于处罚各种失误，特别是用于逾期或未能完成定额指标（如侦破刑案或收税），隐瞒消息以及其他违反规章程序的行为。处分的内容则包括降级，调任到更差的职位，罚俸，等等。没有哪个官员的考绩单是没有处分记录的。这里是从 1749 年编的《吏部则例 · 处分篇》中摘录的一些典型的行政失误和相应处分的例子：

> 官员将漕船沉溺情由不申报者，降一级调任。
>
> 地丁钱粮经征州县官欠不及一分者，停其升转，罚俸一年。欠一分者，降职一级。欠二分者，降职二级。欠五分以上者革职。
>
> 如有地方官畏疏防承缉处分，借端吓阻事主，抑勒该供，讳盗不报者，核实题参。照讳盗例革职。[16]

192

虽然中国政府机制中很早就设有专门机构负责调查弹劾官员的渎职或错误，但自从中世纪以来，这些机构的功能就衰落了。从历史上来看，政府中的监察机构“御史台”（在清代叫做都察院）有责任对皇帝提出诤谏并对百官予以监察。但早从公元七世纪起，这一机构对下的监察功能便超出了它对上的诤

---

〔16〕《钦定吏部则例》（1749 年版），第 16 卷第 11 页，第 23 卷第 1 页，第 38 卷第 24 页。

谏功能。不仅如此，很长一个时期以来，甚至连这一机构独立监察百官的功能亦受到了侵蚀。满洲征服者从明代继承下来的那个监察体制，在很大程度上已丧失了对于地方行政的监察能力。到十六世纪后期，各省按察司行使的只是省里的司法职能。满清政府终于将之并入了省官僚机制，我们在提到各省按察使时则称呼他们为“省级法官”（provincial judges）。[17]虽然在京城仍有监察官员对京官予以监察，但他们的主要工作变成了梳理文件，以发现其中违规情况。虽然各行省也设有“省御使”负责监视省里的行政活动，但这些人实际上驻在北京，这意味着所谓皇帝的“耳目”在京城以外是又聋又瞎的。因此，京城和各省的监察工作主要由官僚们自己来做，每个人都有责任注意其下属的行为。要知道行政和监察机制融合到了什么程度，只须看一省巡抚同时拥有御使台副贰的头衔就可以了，这表明他负有监察其下属行为的特殊责任。实际上，官僚机器是在自己监视自己。[18]

官僚体制的这种自我监督有两种形式：一种是对渎职和犯罪就事论事的弹劾；另一种是对所有官僚三年一次的定期考绩（这一考绩也是对劣等官员弹劾的根据）。这两种方式的监察主要都由官僚本身、而非监察机构进行。发生于乾隆朝的五千一百五十一件弹劾案中，只有不到百分之八的案件系由监察机构

---

〔17〕 贺凯（Charles O. Hucker）:《明代中国的监察制度》（*The Censorial System of Ming China*），斯坦福大学出版社 1966 年版，第 57 页。

〔18〕 关于清代监察制度的组织，参见卜内特（H. S. Brunnert）和黑格尔斯托姆（V. V. Hagelstrom）:《当代中国的政治组织》（*Present Day Political Organization of China*），上海 1911 年版，第 75—79 页；高一涵：《中国御使制度的沿革》，商务印书馆（上海）1926 年版，第 77—96 页。这两本著作都是根据《大清会典事例》所做的制度研究。至今还未见关于清代监察制度具体运作的档案研究。

193 提出，其余均由京城或各省的官僚提出。[19]虽然弘历认为这两种方式都不行，但只是在三年考绩报告中他才把这个问题最为明确地点了出来。

三年考绩

对官员定期考绩的历史和中国政府体制本身的历史一样久远。[20]满清从明朝继承了这个制度，并在入关以前就建立了这一制度。[21]到十八世纪中期，对文官[22]考绩的基本程序包括京察（即对上三品以外所有京官的考察）和大计（即对除总督、巡抚、布政使及按察使以外所有地方官的考察）。

在京察和大计这两项制度中，最为吃重的程序是上级官员每年对其属下的定级考成。这种考成构成了三年考绩的原始材料。在京城，三年考绩的登记由六部长官总其成，在各省则由巡抚负责。这些登记册（通常用明黄包扎）然后送交由吏部官员、都察院官员和满汉大学士各一名组成的审查委员会。这个委员会将审查登记册，并决定官员的升迁、贬降或留任。吏部要向皇帝分别奏报升迁和贬降官员的情况。皇帝奏准因“卓异”而获升迁的官员仍然要由他们的上司专门加以推荐。这种因政绩而擢升的个案特别是强调推荐的可靠性。对低级官员的推荐必须说明他是

---

〔19〕 马起华：《清高宗朝之弹劾案》，华康出版部（台北）1974 年版，第 78—84 页。

〔20〕 对官员定期考绩的制度通常称之为考课、考绩、三年大比，它们最早在《周礼》中就有记述，另外在前后汉历史中也有记载。《周礼》是公元前三世纪的作品，主要是关于中国古代封建王朝制度的描述。

〔21〕 这一制度的早期历史见于《大清会典事例》，第 78 卷第 80 页。在满清统治的最初百年做过一些细小修订，但是我的讨论局限于乾隆朝。我对考绩制度的思考受到墨子刻的基础性研究《清代官僚体制的内部组织》（*The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy*）的启发，特别是该书第四章。

〔22〕 对武职的考绩有一个相似的制度叫做军政。

否有财政积欠或司法积案，因为这会妨碍其升迁。这种情况若在其升迁以后发现，推荐者本人将会受贬职或调离的处分。

如果我们对这一过程中产生的具体文件认真加以考察，则这一制度表面上的活力就显得不那么突出了。首先，文件的格式是非常呆板的。登记册有时被称之为“四柱册”，因而每个人都占有包括四个项目的一页，其秩序为：“操守”、“政事”、“才具”和“年力”。每一项目下又分为三等： 194

三年考绩的标准格式

项目	操守	政事	才具
上	清	勤	长
中	平	平	平
下	浊	怠	短

根据他们的评分，官员们被分为三等。分等的标准是看一个官员在几项中获得了高于平均的分数。比如，一个官员如在前三项中得到清、勤、长的评语，便会被列为第一等（年力在考成中好像并不重要。如果年龄和疾病使一个官员不能胜任，对他的弹劾是通过另一程序进行的）。那些得到两项中以上评分的为第二等；若只有一项评分高于中等或没有，则列为第三等。〔23〕所有这三等都属于胜任。那些被列为第一等的可以得到升迁，但要有专门的奏报推荐他们的“卓异”表现。同样，那些低于标准不能胜任的则会经专门奏报后受到纠劾。各省三年大记的格式基本相同，但每个官员会得到一个总结他们表现的四字或八字的考语。

〔23〕 在北京第一历史档案馆保存的大量常规考绩的黄册中可以看到这一制度的运作。比如，1753 年的京察名单，黄册，第 3861 卷，第 3—5 页。

这些呆板固定的报告为评价官员所提供的余地是多么有限！靠这个评分格式要对官员素质做出精细的区分是远远不够的。放在每个官员大计档案中的四字或八字评语，也不见得更能说明问题。只要稍微检视一下十八世纪的许多黄册，我们就可以看到考评官都是从一些标准词汇中选用评语的。这样的评语当然是语焉不详，言不中的。以下是从 1751 年直隶被评为二等知县的一份名单上摘取的几个例子。这会使人联想到，一个教师在为她的

195 三年级学生准备成绩报告单时，挖空心思地想使她写的每一评语都具体实在（如“课堂表现积极，书写整洁”）：

才情敏练，精详慎重。
清慎勤谨，治政有方。
精敏强干，办事干练。
沉稳持重，办事敏练。
实心任事，办事干练。

人们会希望在接下来的升迁推荐中会有更详实的内容，确实，升迁的评分内容更为全面，但是其格式同样是拘谨和浮面的：

才识明敏，办事干练。
明白谙练，办事勇往。
老成淳谨，办事勤谨。
才情明练，办事实心。
才具优长，办事勇往。[24]

---

〔24〕《吏科史书》，乾隆二十五年十二月（1761 年），第 1076 卷。这是对州县官员的评语。

我们在各省的考评报告中可以发现措辞略有差异（这说明各省衙门有自己的标准词汇本），但它们给我们的总体印象是：虽然铨选官员们竭力试图对表现大致上还过得去的下属作出甄别，但他们却对这些下属并没有多少直接的了解。

这种拘谨呆板的程序是官僚生态的自然产物，也反映了运用这些程序的人们的心态。首先，人们需要回避风险。推荐一个日后表现令人失望（或甚至更为糟糕）的官员，会使推荐者本人受到处罚。或许，考评标准越是严格狭窄，官员们在推荐别人时所承担的风险可能就越大。作为一种原则，话应该越少越好。更进一步说，万一出了什么差错，描述**行为**比分析**人品**更容易搪塞。第二，考评或许适宜用于官僚们自己认为是“好的”官员。在一个受规则束缚的环境里，最好的官员就是最少惹事的官员——也就是那些能规避麻烦，将消极应付视为美德的人。在任何一个官僚体制中，表现卓异都是有风险的。同样，告密者和惹麻烦的人也不为人欣赏。过分热情的官员比规行矩步者更容易犯规。因此，在日常考评中，谨慎、小心和勤勉成为最突出的品德。

196

常规控制的制度障碍

弘历对常规控制的失望

弘历对这样一个常规考评制度本身并无不满。相反，他认识到这个制度关系到的是国之“大典”。在他看来，问题在于这一制度的滥用和误用。登基七年后，他抱怨各省的大计只是“一纸空文”、虚应故事——或贤员不行举荐，或劣员不受纠察。人事考评只注重眼前的具体事件，而很少提及一贯的操守。对一个现

任官员的评价取决于总督或巡抚是否喜欢他，而不必与他的官声相符。举荐官员悉出个人喜好，对丑闻秽行也一味迁就，“只将教职及佐杂微员草草填注以充其数”。这样的欺瞒行为使君主遭到架空：“督抚受朕肱股心膂之寄，于此等切要政务等诸泛常，朕将何所倚赖?”[25]弘历认为，京察也只是在敷衍塞责。[26]

在考绩官员的手中，三年一次的大计同样是虚应故事。弘历抱怨说，那些不合格候选人的升迁和留任考评也未被剔出，竟能一路上报到御前：

> 月官人材之优劣，年力之衰健，可一望而得。而拱默观望，诿之吏部，吏部又诿之九卿。九卿吏部交相诿，实诿之于朕耳。[27]

弘历知道，官员们与其做出个人判断而招致可能的怨恨，当然不如将这件事踢给他，让他一个人去受过。

197 对弘历来说，当一个候选人从两个考绩官员那里得到大相径庭的评价，或当一个以庸碌出名的角色得到出色的评语时，考语的普遍贬值便是再清楚不过了。云南巡抚推荐他手下的一个道台时，所用的考语是“老成持重”。[28]但是弘历复查道台的记录时发现，前任巡抚对他的评语是“年老体衰”，这是一

---

〔25〕《大清十朝圣训》，第91卷第4页（1742年）。年轻的皇帝形式上仍在其父亲临死时任命的四个顾命大臣的指导之下。这个谕旨和这一时期的其他许多谕旨一样，可能是由顾命大臣起草的。但是它的口气和弘历以后关于同一问题的谕旨的口气相当一致，因此，没有理由怀疑它不代表弘历本人的看法。对于弘历祖父的同样抱怨，参见《大清会典事例》，第80卷第10页（1697年）。

〔26〕《大清十朝圣训》，第93卷第1页（1750年）。

〔27〕《清实录》，第295卷第1页（1747年）。

〔28〕《大清十朝圣训》，第92卷第3页（1748年）。

个很难被时间治愈的缺点。他抱怨说：

（该新任巡抚摺内对）其衰老之处并未奏及。其他所注属员考语，亦俱有优无劣。夫人才原属不一，或朴实有余而才情不能肆应，或干事干练而居心未能悫诚。……今伊所奏属员一摺，笼统开载，漫无区别，竟似通省官员并无一人可訾议者！

某个台湾道台的考语说他“年力强壮，居心诚朴，才具明白，办事切实”。[29]弘历批评道：

朕深知其人，系小有聪明，居心并非诚实，办事亦不过循分塞责，初无干练之才，且年力亦不甚强壮矣。……可见外任大员不留心人才之明验。

虽然弘历知道，这种情况的产生与懒惰和懈怠有关；但他也知道，可靠的日常人事管理是受到制度上某些问题的制约的。

庇护对抗纪律

各省巡抚既是现任行政首长又是考评官。因此，他们在行动上会因其职务而有身不由己之处。[30]其中之一，便是树立某种个人形象的强烈欲望，用官场的话来说就是“宽大”。这是一个好长官所应有的基本品质，它软化了督抚与属下之间原本是冷冰冰、公事公办的官僚关系。对一个长官来说，宽大意味

---

〔29〕《大清十朝圣训》，第92卷第6页（1749年）。

〔30〕为节省引文起见，我将用巡抚来包括总督和巡抚；我们所关心的问题对他们来说是相同的。

着对部属个人需要的关切。虽然长官会因此而得到部属效忠的实际回报，但他的象征性收获却是由此而能建立起某种个人形象。每当长官对属下严加斥责、把属下当作官僚机器中一颗错置的齿轮而非血肉之躯时，他的形象就会受到损害。在这种情况下，上司的尊严和属下的前程都会受到损害。

198

在何种情况下，我们才可以把地方官看作是巡抚的属下和扈从呢？一般来说，答案当然要到体现了整个中国官僚制特征的家长制中去寻找。但具体地来说，答案又在于督抚在部属任职、转任和升迁问题上提出举荐的权力。除了少数地方职务由于特别繁剧而由军机处推荐任命，[31]以及一部分职位由吏部直接任命以外，巡抚拥有推荐官员出任本省具体职位的特权。如果一位巡抚觉得属下中没有特别合适的人选时，他还可以推荐本省以外的人选。甚至对于按行政法规定在他们举荐范围以外的领域，巡抚们也会为扩张自己的任命而不遗余力，因为这种权力对他们建立个人的权力庇护网络是至关重要的。考虑到各省人事调动的频率，这种关系网络可以迅速地成为全国性的网络。《大清会典事例》所提供的证据表明，从道台到知县的所有职位中，至少有百分之三十是可以经由巡抚的推荐而得到任命的。[32]

---

〔31〕 即那些包括所有四个困难定义的职位。关于评定职位难易的制度，参见施坚雅：《城市和地方体制中的等级秩序》，载施坚雅和伊懋可编：《中华帝制晚期的城市》，第314—321页。

〔32〕 乾隆朝的《大清会典》没有按照任命的方式来对职位分类，但是接下来的嘉庆朝版本是这样做的。《大清会典》中有一类将某些督抚职权范围内的职位和范围外的职位混在一起，我没有将这一类计入这百分之三十内。《大清会典》嘉庆朝，第4卷第6页（关于吏部的部分）。关于职位的分类，请参阅傅宗懋：《清代督抚制度之研究》，第91—94页。在乾隆早年，弘历不得不发布特别禁令来反对基于同乡和同年关系的各省人事关系网，这是一个传统的问题，但显然发自内心："朝廷官职岂能专为自己的桃李保留？"王先谦：《东华续录》，载《十二朝东华录》，大同书局（台南）1968年重印本，第2卷第8页，乾隆二年二月十三日。

除了形成派系和朋党的危险外，弘历还必须不断地同督抚们沽名钓誉的倾向作斗争，因为这使得他们难以公正地从事人事考评。[33] 当高晋在安徽巡抚任内为一个被撤职后正面临重新任命的属下作出难以置信的评价时，弘历斥责道："……而已离任之人，不妨周旋以邀属员称誉，此向来督抚中沽名习气，殊属不合。"[34] 当然，在弘历看来，当这样的宽大来自于制度的顶端、即出自于他本人时，那就是完全恰当的了。确实，在官僚的实践中这或许可视为一条规律，即每一个官员都试图给自己（或其上司）保留宽厚品格的名声，而要求他的属下严格遵守制度。

199

一个巡抚一旦为某官员举荐了一个职位，要他承认这是一个错误就会很尴尬。因此，举荐就倾向于一以贯之：没有一个巡抚愿意轻易改变对所举荐的属下的意见，除非该属下的表现好得或坏得出格以致使他别无选择。弘历抱怨说，如果一个庸碌之才获荐得到一个轻松的职位，他的上司很少会说他曾有超群的成就；而如果一个前程看好的官员被推荐到一个繁剧的职位，那么他的上司也很少会报告他的缺点。[35]

揣摩上司的意图

另一个窒息人事考评的制度性问题是所谓的"迎合"，即通过修饰自己的评语来迎合揣摩到的上司意图并讨好上司。结果，这使得官员们根据皇帝的喜好对自己的考评标准加以修饰，从而对日常的考评制度造成了可笑的扭曲。这个问题在京城和各省的最高官僚群中都普遍存在。弘历因而指出："朕于事之应宽者，宽一二事，而诸臣遂相率而争趋于宽。朕于事之

---

〔33〕《大清十朝圣训》，第94卷第4页（1757年）。
〔34〕《大清十朝圣训》，第94卷第3页（1755年）。
〔35〕《大清十朝圣训》，第91卷第4页（1744年）。

应严者，严一二事，而诸臣遂相率而争趋于严。”表面上看来，这好像是“风过草偃”，即对君主权威的一种必需的敬畏。但事实上，弘历警告说：“诸臣之趋承惟谨者，多出于自私自利之念。”他们不识大体，妄为揣度，不顾是非对错，这难道是升官晋爵的正当途径吗？京城部院衙门若有过错，自当“面加指示，令其更改”。但各省督抚系“专任封疆”之人，“若务为迎合，毫无定见，为属吏者又群然迎合，以取悦上官，则公事之颠倒舛错，非浅鲜矣”。〔36〕

弹劾的障碍

与任何责任制度一样，人事考评过程中有一个自我否定机制，却没有人懂得如何运用它。对考评官来说，报告属下的错误是一种危险，不报告同样也是一种危险。行政法规包括一系列对“失察”的处罚——对属下失职的失察会使自己受到行政处分。但是如果上司官员真的举报了失职的属下，则可能会引出一系列丑闻（包括牵扯到他对同僚的不实之词，即他也对他们负有“失察”的责任），从而导致更为不利的后果。弘历知道，对失察的处罚使他无法得到地方上的信息。例如，奏报邪教可能会祸及一个官员的仕途。因为事件在该官员的辖区内发生，因而会对他是否称职发生影响，他就可能会隐匿不报。〔37〕

200

下面是《吏部则例》行政法规中对官员“失察”的处罚条例：

其因事受财劣迹未著，同城之知府失于查察，降一级

〔36〕《清实录》，第153卷第21页（1741年）。

〔37〕《清实录》，第816卷第7页（1768年）。

留任，司道罚俸一年。[38] 其不同城在百里以内之知府罚俸一年，司道罚俸九个月。遇有失差题参，该督抚即于疏内将里数声明，以凭察核，倘有里数声明失实，将转详各官各降二级调用。[39]

在敏感的案子中，故意包庇属下会带来严重的灾难而非象征性的处分。1766 年，当弘历发现他所信任的一个行省长官庄友恭在一个弹劾案中隐瞒信息时，便抱怨说自己被出卖了："庄友恭受朕深恩，特加擢用。乃敢为此，巧于市恩之术。是有心欺朕矣！"[40] 这个忘恩负义的家伙不仅被撤职，而且对他的惩罚从行政处分变成了刑事起诉。庄被正式逮捕，押送北京交军机处审查，其家产被查抄，本人系狱候斩。当然这种处罚的目的不在于杀人，而在于惩戒。几个月以后弘历特赦了庄，并命他代理福建巡抚。[41]

弘历清楚地知道，官场文化使得他的各省督抚们不愿弹劾属下，他因此对各省奏章阅读得十分仔细，不令自己轻易受骗。他发现了一个官官相护的体系，其中巡抚们为了保护直接下属布政使和按察使的名声免受失察的指控，会在弹劾奏章中写道："（臣）正在缮疏间，据两司道府揭报前来，与臣访闻无异云云。"弘历嘲讽道："若谓一面缮疏，一面揭报适相符合，或千百中偶有一二，安得事事如此？" 201

[38] 一个官员的名义俸禄只占其全部收入的一小部分，其收入的主要来源是养廉。养廉与名义俸禄的比例在道台一级根据其辖区的大小可以高于四十比一。参见张仲礼：《中国绅士的收入》（*The Income of the Chinese Gentry*），华盛顿大学出版社 1962 年版，第 12—14 页。

[39] 《钦定吏部则例》（1749 年版），第 3 卷第 15 页。

[40] 《宫中上谕》，乾隆三十一年一月十三日。

[41] 《朱批奏折》，内政，职官，卷宗 2，第 118 件，乾隆三十一年二月九日（高晋和明德）；《清史类纂》，乾隆三十三年十二月十五日。

自此，每当一个巡抚弹劾其属下，他就必须说明信息是出于自己的调查还是来自下级的报告，并具体说明信息是如何报告上来的。[42]既然对弹劾中的违规行为所进行的弹劾可能会产生新的违规，难道弘历还会对通过常规程序达到健全的人事考评抱有信心吗？他发现，自己所面对着的是这样一个制度，省级官僚间垂直网络在其中的形成使得他们不可能自我约束。高层官僚和他们的下属“上下通同，逢迎挟制诸弊，皆所不免”。弘历指出：“此等恶风断不可不严加儆治。”[43]然而，他也知道，通过常规的官僚控制程序是不大可能扫除这些弊端的。[44]

特殊的考评制度

来自现场的机要报告

目睹常规考评制度的失败，弘历自然要抓住一切机会以专制权力直接介入这一制度。要做到这一点，他就必须全面而可靠地掌握信息。从一即位开始，弘历就力图从各省获得秘密的人事评定。如果督抚们因害怕引起不满而不愿在公开的渠道对自己的属下做实事求是的评价，或许通过宫廷奏折提出秘密报告会使他们感到更安全。即位初年，弘历就曾这样指示过他

[42] 《大清十朝圣训》，第93卷第1页（1750年）。

[43] 《大清十朝圣训》，第92卷第3页（1749年）；第93卷第3页（1769年）。

[44] 在弘历看来，清代政治的特点是清政府大大优越于明代被宗派分裂的政府。1769年，当一个巡抚建议建造一个特别的安全监狱来关押犯罪官员时（以便为那些在职任上犯罪的人提供更多的舒适），弘历十分愤怒。这些犯罪官员不仅不应得到优待，他们比平民罪犯更为可恶。他斥责这一官员竟毫无顾忌地追随前明官官相护的可恨恶习。《宫中上谕》，乾隆三十一年一月十三日。

们。[45]“朕即位之初，各省道府诸员，皆不深知其人。汝等可将属员贤否事迹，各摺奏前来，务须秉公甄别，以备朕录用。”但即使是机密渠道，督抚们仍然感到不可靠。三年以后，弘历抱怨说他最初的谕旨已被忘诸脑后。[46]所有的督抚们只“陈奏一次”，从此就没有了下文。他指出，由于督抚们在任的时间通常长于他们的属下，人员进出他们辖区的调动也就为他们对属下作出新的评价提供了很好的机会。所有督抚们都应时时通过“密奏”向上提出报告。可是，要实现这一要求，弘历就必须不停地与督抚们作斗争。1759 年，弘历十分震惊但却并不意外地发现，两江总督通过机密渠道送来了敷衍了事的公文： 202

> 昨偶检阅尹继善所奏属员贤否。摺内卫哲治尚为淮安知府，定长尚为徐州知府。计其时距今已十数年！自后何以竟无续奏？此系密陈之事，并无损宽大之名。尹继善复何所顾忌，而疏略若此？[47]

现场的勾结共谋也同样败坏了机要报告制度。弘历沮丧地发现，他的行省官僚们在考评属下时会碰头会商以弥合异见，这样就剥夺了他本人获知不同意见的机会。这样的做法，是弘历在比较两份分别来自总督和巡抚有关人事的密奏时发现的：“伊等所注属员考语，大略相同。因复将伊等上次所奏两相比较，亦毫无参差之处，殊属可异。”弘历指出，这些密奏是人事任命的关键依据。“是以一此等清折朕皆留中，时时披览。亦不令在廷诸臣与知。”相应地，督抚们“自当个就所见，据

〔45〕《清实录》，第 15 卷第 30 页（1736 年）。
〔46〕《大清十朝圣训》，第 91 卷第 4 页（1742 年）。
〔47〕同上。

实入告。初不会彼此会同，以示意见画一。且正惟不必画一，而朕于其间，参互审量”。若督抚们协调会商，统一口径，“奚事密摺具奏乎?”[48]

弘历本来指望通过另一条渠道来获得秘密情报，以打破人事考评中的常规，但结果显然叫他失望。问题在于，机要渠道和常规渠道一样，是由同一批官僚具体操作的。显然没有人对宫廷奏折的机要性有多大的信心。事实表明，这个制度并不足以打破行省官僚对人事考评的控制。

弘历对新常规的拒绝

一个解决问题的方案是使考评过程更为制度化和精确化，但弘历对之不感兴趣。一位御使曾批评督抚们写的人事考语充满了陈词滥调、空言套语，如“精明、能干、谨慎、实在”，却很少提到他们的具体政绩。这位御使希望考语能反映官员的具体表现，按统一格式列举他们具体做了些什么。如果被举荐人的表现与推荐不符，他的荐主要承担责任。[49]

弘历回应说，这个方案表面上来看不是没有道理，但什么是具体政绩呢？该御使所建议的“兴学、强化保甲”等项同样是“空言”。说到底，如果保甲确实曾得到过加强，地方官为什么不能及时抓获土匪和逃犯呢？更深入一层来看问题，人治而非法治的重要原则不可能通过只会产生俗套公文的程序来实现。弘历因而否决了任何进一步制度化的解决办法，特别是否决了为使政府仪式化和形式化而制造出更多文牍的方案。然而，一旦君主否定了更为有效的制度常规，答案是什么呢？显然只能是君权对官僚机器的直接介入。

---

〔48〕《清实录》，第628卷第6页（1761年）。

〔49〕《宫中上谕》，乾隆三十一年六月十七日。但我未能找到该御使的原始奏稿。

宫中陛见制度

清朝继承了前朝的尊贤制度，除了所有高官在三年大计时进宫觐见外，还要求所有官员在分发上任前要“带领引见”。文官赴任前，由吏部带领引见，武官则由兵部带领引见。宫中的《起居注》每天录下接受陛见的大批官员。人们可能会认为 204 这样的觐见只不过是一种集体跪拜和君主赐恩的空头仪式，但君主与每个官员谈话的细节却令我们吃惊——弘历真的希望接受陛见的官员能同他交谈。[50]

在这样的场合，人君借助的是自己的眼光而不是那些固定呆板的考语。关于这一程序，我们所能看到的证据包括帝王本人对受觐官员的简短评语，以及受觐官员的引见单或履历单。弘历的父亲胤禛显然认为自己有着品鉴人物的卓越能力。[51]即使是很简短的交谈，他也能写出犀利的品鉴评语，这是圣明君主品鉴人物能力的证明。虽然弘历的评语相对来说要简短而温和，它们对一个官员的仕途前程同样有着巨大的褒贬力量。人君得自面对面考核的印象，自然要超过督抚们在下面所做的例行公事式的评价。因此，一个考语优秀的官员的仕途很可能毁于一次糟糕的陛见。一位倒霉的浙江按察使在受觐时给弘历留下了“不懂规矩”的粗俗印象。当弘历要他就浙江的事务提出报告时，这位官员却从衣袖中抖落出一份以“五刑”图示来恐吓百姓的布告。弘历认为他举止粗野，就对该官员的上司发出

---

〔50〕 一个来自云南驻防的年迈总兵在这样的紧张关头呆若木鸡，“始终竟不声明，则昏聩已甚”，让弘历感到厌烦。该总兵的上司，云贵总督爱必达很快奏告说这个将军“年老有疾”，应该退休。对爱必达在知道皇上已亲见此人的不胜任后才做这样的奏报，弘历十分震怒。《大清十朝圣训》，第95卷第2页（1760年）。

〔51〕 雍正的觐见评语最近已由故宫博物院编辑出版，参见《清代档案资料丛编》，中华书局1983年版，第9卷第44—157页。

质询。得到的回答是该按察使并无过失，虽然他的举止欠雅，但居官方正，胜任其职。但是弘历还是在第二年将其革职。[52]

虽然弘历在位六十年间一定留下了成千上万这样的评语，我只找到了写于不同年代的十九件。[53]把这些御评同经由常规程序产生的敷衍考语做一比较是很有启示的。

礼山：人似忠厚，还可用，然器质只可胜道台而已。(1747 年)

屠用中：人亦可，有出息。(1751 年)

周元理：精干晓事之材。(1758 年)

孔继涧：不如先所记，似图安逸自止之物。(1758 年)

205

姚立德：结实，有出息。(1761 年)

兆麟：似有良心，当可用者，或略短于才事。(1761 年、1762 年)

谭尚忠：明白，似有出息。略薄。(1762 年)

---

〔52〕《大清十朝圣训》，第 92 卷第 2 页（1747 年）。顺便提一下，这位官员并非操马上生涯的粗鲁的满洲军人，而是一个中年汉族官僚，弘历肯定在以前召见过他。

〔53〕我可能看到了所有弘历的现存陛见评语，以朱笔批写在吏部为他准备的官员简历上的文字。它们保存在北京第一历史档案馆的《宫中档案》“履历单”中，共两箱。朱批没有注明日期，为方便起见，我使用官员简历上的最近日期。君主个人评价的证据当然不限于觐见评语。除此之外，弘历也在刚接受任命官员的谢恩奏折上批字。我注意到在北京宫廷奏折档案的“内政、职官”部分有几十份这样的批语，但这样的批语如果没有上千份的话，至少可能有几百份。其中一份批语的口气和内容与觐见评语没有多大差别。在一位刚刚被任命为知府的谢恩表上，弘历朱批道：对河流管理知之甚多，长处应有所用。(译注：此处引文未找到中文原文，系根据英文译回中文。)《朱批奏折》，内政，职官，乾隆四十五年二月五日。除了指出他们的专长和将来的专任以外，这些评语有时表明弘历对该官员的最高评分：“中人之才。只堪简职”；“知府足矣，局面小些”。《朱批奏折》，内政，职官，乾隆四十五年，第 63—65 箱。

杨重英：似可用，但恐过聪明有心。(1762 年)
马腾蛟：结实可用，将来有出息。(1762 年)
单烺：似可用。(1764 年)
吴兆基：伶俐，当可造就，再看。(1764 年)
狄咏篪：人似聪明。(1764 年)
梁兆榜：此任似可，妥当，非大器。(1766 年)
额鲁礼：忠厚本分，人似结实。(1768 年)
李源：妥当，不繁要之道似可去得。(1770 年)
顾学潮：未免苏州派，非甚大器。(1773 年)
德尔炳阿：去得。(1780 年)
张廷桂：亦可。(1781 年)
沈荣勋：尚可。(1783 年)

这些御评所用词语中，褒语有：忠厚，有出息，精干晓事，结实，有良心，明白，聪明，本分，等等。贬语有：图安逸，短于才事，薄，非大器，等等。

弘历当然是根据面对面的印象做出判断的，因而或许会受 206 到偏见（如他对江南士人的特别猜疑）或先入之见（许多人以前就觐见过他）的影响。但他所判断的是品格而非职务表现（他尽自己所能这么做——值得肯定的是他经常用"似"字来缓和语气）。在品格褒语中最上等的是"有出息"（这在今天的汉语口语中很常用），我一般把它译成"有才干"（has gumption），而如果讲到的是将来，则译成"会有所成就"（will make something of himself）。这个评语似在暗示，依靠自己才干者和仰赖他人庇荫者之间是有区别的。它显然把领导才具和仅仅力图保住官位的政客区分了开来。

其他的褒语反映出弘历所赞赏的是实在稳重的品格："结实"指的是坚毅、稳重，能够在繁剧的职位上坚守原则的人。

“忠厚”和“本分”与官僚评价中所用褒语意思接近。对弘历来说，这两个词也许将坚持操守的人和那些利用官职谋取私利的宵小之徒区分了开来。与上述坚实品格相对的是“薄”，意为浅薄，指的是表面上的能力并没有坚实深厚的基础。“明白”、“聪明”是一种只需恰到好处的品格。弘历对一个“过聪明”的家伙便感到反感，认为他想用自己的小聪明来遮掩其品德上的缺陷。

至少从这些零星的样本中，弘历好像始终没有发现他所谓的“大器”，即那种凤毛麟角真正能堪大任之器。他常以否定的方式用这个评语以说明某人显然不具备这样的杰出德性。这样的才具显然是缺时多、有时少。对于一个显然缺乏独创性的人来说，“非大器”是一个贴切的评语。甚至连周元理这样的人也不是弘历心目中的大器——至少在我所引述的那次受觐时是如此——尽管他在同时受觐的官员中是唯一完美无缺的人才，并将在二十年后升任尚书。

确实，同日常考评制度中的俗套用语一样，弘历对品格才具是重视的。然而，觐见评语对理想官员的描述却与常规考评大相径庭。这一形象应包括坚毅、真诚与精力充沛，同样重要的还有勇气和雄心，这就是所谓的“才干”。这是自豪而奋发努力的成功者的标志；这是一个领袖人物，而非拘泥规章的胥吏。在弘历看来，谨慎和勤勉只是一部可靠的文书处理机所需的品质，而不因此就使人能胜任高级行省官员和部院京官的职位。

207

上层制度：“政治任命”

职位越高，其任命程序受常规掣肘也就越少，这是所有官僚体系的一个共通原则。如所周知，“政治任命”为最高长官提供了让自己的朋友或那些与自己观点相同者出掌权要的机

会，弘历明确表示，各省督抚和京城部院堂官的职位太为重要，不能通过常规处理。他也拒绝将省布政使和按察使归入大计考核的建议，因为他知道，要对这种敏感职守上的错误予以惩罚就不能等待三年一次的常规考绩。[54]虽然各省督抚和京城部院堂官免于三年大计，但他们仍有责任向皇上"自陈"。弘历对这种冗长而充满陈词滥调的文字根本就已厌倦了。便在1752年取消了官员"自陈"的要求。[55]他宣布，他将随时根据自己的意愿亲自奖励或处罚这一级的官员：

> 卿贰职赞机务，督抚任寄封疆，朕量才简擢，日复于怀。其有不副委任，或克称简畀者，率已随时黜陟，断无远待三年之理。[56]

然而，将这样繁重的职责揽到自己身上仍不足以确保对高官的考绩，六年以后，弘历似乎又在回归常规。虽然"自陈"只会制造一堆没有实际价值的文牍，但没有任何别的考绩手段能使得高级官僚们自律。现在，吏部在京察时必须为京城三品以上官员和各省督抚们各准备一份登记单，并附上每人的最近履历，以供皇帝审阅。但是，弘历并未丝毫放松对政治任命的控制，他只是在警告获得任命的官员：他不会让他们的仕途变成舒适写意的陈规滥俗，使之在无所事事中陷入常规化：

> （朕对）其人贤否优劣，虽已均在洞鉴，然其间亦不 208

[54] 《大清十朝圣训》，第93卷第1页（1750年）。

[55] 《大清会典事例》，第78卷第8页。

[56] 这与其父亲的坚持常规形成对照；在其在位后期胤禛恢复了自1685年中止的京察制度，并把间隔从六年减为三年。"自陈"的要求不变。《大清会典事例》，第78卷第8页。

乏旅进旅退，苟图持禄恋栈之人。若以平时既无大过，足干吏议，又不按例甄核，任其迴翔日久，必致职业不扬，甚非澄叙官联之道。

对政治任命的挑选和考评既是一种正式的制度，也是具体的政治实践，其运作要服从一套不同于常规的原则。虽然吏部在某种程度上参与其中，但君主的专制权力打断其日常运作的任何环节。官员的职越位高，他的任命和监督就越不受常规程序的制约，直接受到君主个人权力的影响也就越大。虽然这在人们意料之中，我们仍有必要进一步探讨这种个人专制的权力是如何运作的。[57]

礼仪行为

君主对“政治任命官员”的控制在很大程度上依赖于自己与他们的个人关系。这是一种双向的交流，它由君主所规定，而为官僚们所认可。在官方文献中，随处可以看到君主通常会反复地将他们称之为“心腹手足”。[58]官僚的认可使这种在依赖一方与控制一方之间的对话完成了循环。这一认可在一个官员觐见皇上并接受任命之后的仪式中及时地表现出来，这就是新获任命的官员呈上的“谢恩表”。

在今人看来，谢恩表似乎是一种极为卑屈的文字，表达了一种极端的个人依附。应该成为士大夫性格表征的“高贵气节”在这里已是荡然无存。如果还看得到个人“才具”的话，也只是蛛丝马迹而已。这是一种体现“东方专制”的文字，是

---

〔57〕 盖博坚（R. Kent Guy）已开始研究任命过程对督抚们的影响，参见《中国清代行省长官的任命：初步分析》（*The Appointment of Provincial Governors in Qing China: A Preliminary Analysis*），打印稿。

〔58〕《大清十朝圣训》，第91卷第4页（1742年）。

一种文字形式的叩头长跪。以下是 1769 年的一份谢恩表，颇值得予以全文征引：

湖广总督臣吴达善跪

奏为恭谢

天恩事。窃臣质本凡庸，至愚极陋。仰蒙

皇上隆恩，生成教养，叠畀封疆，愧涓埃之莫报，惟舛

谬之日增。乃何格外

慈宥，

恩命特颁湖广总督，且于上年十二月二十六

日赴

阙叩觐

天颜，跪聆

圣训，感铭肺腑，更沐

赏赐，稠叠

恩施逾分，

宠荣已极。虽犬马尚知报主，臣具有人心，敢不殚竭

丹诚，以图报效。惟有实心实力，恪遵

训诲，整饬地方，无欺无隐，以冀仰报

高厚殊恩于万一。所有微臣

感激下悃理合恭摺，叩谢

天恩，伏祈

皇上

睿鉴，谨奏

(朱批："览")[59]

209

[59]《朱批奏折》，内政，职官，乾隆三十四年一月二十七日。

所有的谢恩表都重复着这种只有些微不同的语言，仅仅把它看作一种礼仪是远远不够的。这也是一个基本政治事实的象征形式。它不断地被重复，使之像其他的仪式一样变得更重要而不是相反。正是这种有关赏赐和表达感激的仪式维持着君主与高级官僚之间的关系。

即使在日常的公务中，表达依附关系的象征符号仍然占有一席之地。就连平常的公文也以礼仪的形式包装起来。例如，在回答君主旨谕的奏章里，君主的话必须全文照录。这不仅仅是一种良好的官僚实践，以便使文书往返时有一条清楚的备查线索。作为一种礼仪，奏报人所录的君主的文字经常大大地多于他本人谦卑的应答。[60]另一种通常的文字叩头形式，是奏报人谦卑地照录君主在他被退回来的奏章字里行间所写的训斥性的朱批。[61]

文书中的这种礼仪强化了官员与君主间通过政治任命而建立起来的个人纽带。如同我们刚刚在谢恩表中所看到的那样，强化的动力则是互惠。那种礼仪性的羞辱不是一种贬抑的标记，而是特殊身份的象征：用儒家的语言来说，官员们并非君主的工具。君主可以训斥他们，嘲弄他们或处罚他们，如同一个严厉的父亲对待他犯错的儿子。但是他们之间的关系并不卑猥，因为他们是有“人心”的，有能力像人那样行动，而不是机器或蠢笨的动物。他们不像那些低级胥吏，既不是规章的傀儡也不是为日常程序所牵动的机械。

210

君主要实现对官僚更有效的控制，就必须超越常规程序。觐见制度，机要考评系统，以及把高级官员同常规制度部分地

[60] 在1768年的一份奏折中一个官员的二十三行回奏后面照录了六十六行谕旨。《朱批奏折》，第860卷第11号，乾隆三十三年九月十五日（富尼汉）。

[61] 例如，有一份奏章认真地录下了五条令人非常羞辱的训斥，《朱批奏折》，第860卷第11号，乾隆三十三年八月十五日（冯钤）。

分离开来都是出于这样的目的。在弘历的官僚系统中，他所面对的官员级别越高，常规因素所起的作用就越弱。在这一制度的顶端（即由行省长官和各部院首脑组成的那个“俱乐部”），对话的规则是高度个人化的。在日常公文和谢恩表之类的礼仪性文书中，这种个人关系都一再得到重申。玩忽职守被看作是对君主本人的冒犯，君主因此而出现对臣下的信任裂痕则是由于臣下的忘恩负义。结果，行省和京城的高级官员是根据两套规则行事：在形式上，他们仍然受到行政处分则例的制约，君主可以据此将他们交吏部议处。然而，除此之外，他们又受到了君主的直接注意——他可以通过用繁琐礼仪包装起来的个人关系来激励他们，责备他们和恐吓他们。

个人关系同时在礼仪和事件的领域里发挥作用。某些事件——特别是我先前界定过的“政治罪”——是最有效的媒介物，使得那把中国官僚君主制的最上层捆绑在一起的个人纪律得以滋生成长。这是那种弘历可以利用的机会，以防止他的高级官员们偏离他个人的控制而滑入常规节奏和裙带关系。

叫魂危机中帝王控制的运作

叫魂危机为对个人的纪律整肃提供了特别合适的机会，因为它是一个建立在如此荒谬的基础之上的案件。君主的愤怒可以发泄在行省官员身上，因为他们未能抓获妖党首犯。然而，这样的失职却是不可避免的，因为这样的妖首并不存在。叫魂案件虽如此荒谬，但弘历在当时却对此并无察觉。不过，说弘历“利用”了政治罪并不见得比说政治罪“利用”了他更接近真实。政治罪为君主的某种行为的产生提供了一个大背景，而这种行为的塑造则应归之于官僚君主制的一些长期存在的结

211

构性特点。弘历将各省官员们在缉捕妖首问题上的失职归咎于他们的怠惰、迟疑、对无能属下的姑息，也归咎于江南的腐败以及官员个人的忘恩负义。这些问题正是君主常年关注的焦点。我们已经看到，弘历要在常规环境里对付这些问题有多么困难。像叫魂案这样一桩政治罪所造成的最大冲击，就在于它动摇了官僚们用以有效保护自己的常规行为方式，从而为弘历创造一个环境，使他得以就自己所关心的问题同官僚们直接摊牌。

严饬属下

我们已经看到，弘历对督抚们整饬属下时的失职有多么失望。在君主看来，狡猾的地方官对纵容和轻信的督抚们隐匿下情是一种典型的官场陋习。弘历相信，他的督抚们既怠惰又易受骗。河南巡抚阿思哈试图让其主子相信，术士们有隐身秘术故得以逃脱，弘历在朱批中嘲笑说："汝存此心，无怪属员缉拏不力，其欺汝无用废物矣！"[62]弘历认为，向上封锁消息是州县官员逃避责任的典型做法，春天的剪辫恐慌迟迟未得上奏便证明了这一点。在羞辱了高晋和彰宝对今春剪辫事件的失于奏报之后，弘历又斥责了他们对地方官员督饬不严。长州、元和、吴县的知县报告说他们县没有剪辫事件，这是"极为荒谬和不实"的。弘历命令高晋查清三县剪辫案的数目，然后参劾这三县的知县。[63]但过不多久，他又改变了想法。彰宝应该参劾这些知县，但要让他们先缉拿案犯。弘历所担心的是，不然他们就会在极度惊恐之下隐匿一切。虽然地方官肯定有隐瞒情

212

〔62〕《朱批奏折》，第861卷第6号，乾隆三十三年八月十一日（阿思哈）。

〔63〕《清实录》，第814卷第27页，乾隆三十三年七月十一日。在后来的一份上谕草稿中弘历的朱批插话道："汝为何未参劾如此失职之属下？"《宫中廷寄》，乾隆三十三年七月十五日。

事，督抚也有包庇地方官的情形，彰宝在此时应暂缓参劾下属。弘历朱批道："如此，则谁肯报公耶？此时但督其察拏，获正犯后查拏……不解事矣，恐不能获正犯矣。"[64]不过弘历已经把话点明了，各省对地方官的督饬必须加强。

重申官场规范

对地方官来说，没有什么比辖区的边界对他是更为确切的保护了。他对自己辖区内发生的一切负有全责，这也意味着辖区外的任何事情当然都是别人的问题了。但是，这样的常规与行省官僚职责的非常规方面形成了冲突：他的主子的公务是不分畛域的，当发生的事件危及王朝的安全时，作为其主子的个人臣仆，他也不能以辖区界限为由来逃避责任。弘历没有放过任何一个机会来强调这一点。妖术大师玉石据说躲在安徽宿州。江苏巡抚彰宝抱歉地奏道，因为宿州不在江苏，超出其管辖范围，因此他对越出省境的缉捕颇觉踌躇。弘历指斥说，即使在追缉普通罪犯时，官员们亦不妨越境会协邻省缉拿。若此等匪魁潜匿他境，"岂可尚存畛域之见，视同膜外"，以省界为借口而逃避责任呢？督抚受封疆重寄，当以"国家公事"为重。若顾虑越境"或伤同官和气"，"皆非公忠任事之道"。若所有官员，"相率如此，则各省将扞格不通，尚成何政体乎"？[65]

在发生政治罪的情况下，官僚们发现职务的界定并不比辖区的边界能为他们提供更多的保护。当浙江巡抚冯钤报告说他让省臬司去调查妖术嫌犯时，在寻常情况下这本是很合理的做法，弘历却呵斥他推诿卸责："此何等事，而汝按例交臬司？ 213

[64] 《朱批奏折》，第862卷第2号，乾隆三十三年七月十四日（彰宝）。
[65] 《宫中廷寄》，乾隆三十三年七月十五日。

汝不当每日亲审详讯乎？外省习气实在可恶！”[66]

强化个人关系

除了极为严重的渎职要受到刑事处分外，君主有两套缰绳来控制他的督抚们。其一是常规的行政则例，君主可以将官员交由吏部赏罚。另一套则是行使非常规的专制权力。使用这种权力所导致的制裁，可以是丧失宠信，也可以是丧失财产、自由甚至生命。可以相信，后面的这种情况在官员的心目中并非仅为臆测想象：无论在处罚发生于战场上或是镇压谋反时的严重渎职时，弘历的残酷和严厉都是出名的。[67]在弘历用以进行个人控制的言词中，玩忽职守就是忘恩负义。当江苏省按察使吴坛承认自己未及时向朝廷报告今春的叫魂案件时，弘历在朱批中斥骂道：

> 汝在刑部时，表现出色。然一任外省，即染模棱腐败之陋习。殊堪痛恨……汝空耗时日，奏报但无一字是实。汝实有负朕之信任，不知恩之物！[68]

这样的语气在比较温和时，实际上是与谢恩表的一种对应，是君臣之间礼仪交换的一部分。来自于被斥官员的回答通常是“悚惧难安”或“愧报无地”之类表示惊恐羞愧的套语，

---

〔66〕《朱批奏折》，第863卷第2号，乾隆三十三年七月二十一日。

〔67〕在1749年对金川土著的战役中以贻误战机的罪名处决张广泗，是一个臭名昭著的决定。在1767年对缅甸战役中，弘历因谎报军情处死了两个官员。关于这些案例，请看第三章。在1751年的伪稿案中，弘历因山东巡抚准泰匿报物证而监禁了他，并查抄了他的家产。《宫中廷寄》，乾隆十六年八月十七日。

〔68〕《朱批奏折》，第862卷第4号，乾隆三十三年七月二十日。

为成百上千的行省奏章增添了色彩。[69]对帝王宠信的漫渎会带来真正的恐怖。山东巡抚富尼汉肯定还记得，他的前任准泰在十六年前因隐匿 1751—1752 年伪稿案件的证据而被举发。准泰未将一份在本省发现的伪稿抄本奏报上去。因为伪稿攻击的是弘历的个人行为（并可能指斥王朝的合法性），毫不奇怪，弘历把自己的盛怒发泄在这个倒霉的旗人身上，指责准泰："平日一味取巧因循，已不能称职。及见此诬谤悖逆之词，竟至忍心隐匿，实出朕意料之外……置君臣大义于不问。"[70]弘历囚禁了忘恩负义的准泰，并查抄了他的家产。政治罪将官僚生涯中的整洁有序的后院置于专制权力的严厉狂暴之下，这就是为什么当叫魂案发生时，它是君主的问题而非官僚们的问题。

214

官僚的抵制

关于官僚机器如何回应君主的淫威，我们必须在档案文件里细心地寻找。好像有几种不同的抵制情况存在。毫无疑问，其中有一些抵制是经过深思熟虑的；有一些是由于官僚程序的颟顸阻止了对紧急事件的及时因应；再有一些可能是某些官员因不可知论而产生的轻视使他们不把叫魂案件当作一回事；还有一些可能是害怕清剿会危及自己的仕途；最后，则可能有一些耿直的官员拒绝根据诬告之词迫害无辜民众。

抵制无疑是存在的。在北京风闻春天在江南发生的事件以

---

〔69〕 参见《朱批奏折》，第 853 卷第 6 号，乾隆三十三年七月二十一日（彰宝）。

〔70〕《宫中廷寄》，乾隆十六年八月十七日（1751 年 10 月 15 日）。《清实录》未载这个谕旨。关于伪稿案请阅第三章。

前，抵制就开始了，一些莫名其妙的事件根本就未向朝廷报告。当对信息先发制人的控制未能达到息事宁人的结果时，各种补救过失的措施便应运而生了。我将要讨论的每一项抵制措施都可用其他的理由来解释，但把它们综合在一起来考虑，我相信它们所展示的便是对专制权力谨慎而广泛的抵制。这些行动不像是协调一致的，说它们深思熟虑也没有证据。但是，要抵制专制权力并不需要通同作弊或苦心经营。官僚机器本身颟顸迟缓的工作方式，就足以使抵制专权的诡计得逞。

忙而不动：吴绍诗在江西

在叫魂危机发生的前一年，有人告诉弘历说，江西巡抚吴绍诗被人唤做“老菩萨”。弘历很担心，这个老菩萨会太消极无为而耽误公事。〔71〕吴当时已七十岁，是一个著名的法律世家的大家长。〔72〕弘历对这个世家十分尊重，吴和其子吴煥与吴坛曾两次被任命同时在刑部供职，而按照回避原则，同一家族的成员通常是不允许在这样的衙门同时任职的。

215

江西东面的信江河谷是连接邻省浙江的便捷通道，叫魂的谣言早在6月中旬就从这里悄悄地传入了江西。吴绍诗并未奏报这一情况。他后来报告弘历说，他曾口头命令属下对可疑的行旅保持警觉。但没有人被捕，也没有在本省发现剪辫情事。弘历对这位年高誉隆的巡抚表现了出乎意料的克制，只是温和

---

〔71〕《清实录》，第780卷第23页，乾隆三十二年三月七日。吴绍诗的健康也有问题。但弘历就此事问及两江总督高晋时，高晋说他没有听说任何事情证明吴的不称职。高晋并答应继续观察、随后报告，但我无法找到这份后续报告。不管怎样，弘历相信吴是一个经验丰富、诚实可靠的官员，所以让他继续留任。

〔72〕吴氏父子的传记载于《清史稿》，第327卷第10777—10779页。

地驳斥了他：对谣言未加奏报是“汝误矣”。但到了10月初，吴绍诗报告说他在省内安下了一张比任何别省都要严密的警网，挑选了干员“改装易姓”分往各县密行查缉，并每旬一次报告有无可疑人物。此外，他还令各府州委派精细强干之人查访“庵观寺院祠堂书馆及深山密箐等处”。吴绍诗审慎地提醒他的主子，那些从事“左道邪术”之人，以“创立烧香好善会（为）名，阳则聚集乡愚男妇，阴则勾结亡命棍徒”；他们又以避灾防盗为名，“造作妖言，制备军器，诱人归附”。无论僧道诸色人等，凡面生可疑、神气沮丧、迁徙无定、畏于见人者，都要立即报告地方官。（朱批：“恐属空言，实难信矣。”）[73]

确实，什么事也没有发生。六个星期以后，吴绍诗（在弘历中止了清剿以后）在反复谦卑的谢罪后报告说江西没有发现一起剪辫案。[74]没有档案文字证明江西曾像邻省那样搜捕过可疑嫌犯。应该如何来解释这一现象呢？要么是吴的警网从来就没有真正地动用过，要么就是这样的警网根本就捕捉不到嫌犯。在江西我们看不到其他省份的那种刑求和伪证。据此，我们只能相信，巡抚吴绍诗根本就不打算查缉这个他认为是误传的案子，他在先前奏报中提出的忧心忡忡的警告和精心布置的查缉都只是装模作样而已。吴绍诗安然度过了这一危机：弘历不但没有斥责他，反而在第二年任命他为刑部尚书。由于他在法律方面的造诣，也可能由于他的顶头上司、弘历的姻亲高晋的袒护，要对他不愿加入这场集体游戏的行为予以惩罚并不是一件容易的事。 216

〔73〕《朱批奏折》，第856卷第2号，乾隆三十三年八月二十二日（吴绍诗）

〔74〕《朱批奏折》，第862卷第26号，乾隆三十三年十月七日。

转移视线：对苏州教派的迫害

吴绍诗的次子吴坛是邻省江苏的按察使。他和父亲一样，也是一位受人尊敬的法律学者。像他的上司一样，他也未向朝廷报告今春发生的叫魂案件。如我们前面已看到的，他后来也因织造萨载对叫魂案件的密报而蒙羞，并遭到弘历的痛斥怒责。但是不久，这个“不知恩之物”便为主子送去了更为可信的情报。9月28日左右，即受到弘历朱批斥骂的三个星期后，吴坛奏报说虽然他未抓获叫魂案犯，但经过查访却发现苏州城外有十一座由俗人建造的佛教经堂。[75] 有两个相关联的教派——大乘教和无为教——卷入了这些活动。我们在第六章曾经提到，几个星期以前，无为教在保安受到严厉镇压。无为教（或许大乘教也一样）奉罗清为教主，自1727年起就被朝廷所禁。现在，大约有七十人被吴坛逮捕。他们的供词让人吃惊地发现，这些教派自1677年起就在本地活动，最早的经堂就建于那一年。[76]

在这里，我们必须来考虑一下事件的背景。我推测（虽然我无法证实），在苏州这样一个繁忙的城市里，上述规模的教派不可能长期隐蔽活动而不为地方政府所知悉。县衙的胥吏很

---

〔75〕吴坛的原奏没有找到，但他向巡抚彰宝做过紧急报告，故其内容保留在彰宝的奏折和弘历的回应谕旨中。《朱批奏折》，第862卷第15号，乾隆三十三年八月二十六日；《清实录》，第817卷第36页，乾隆三十三年八月二十九日。关于这个案件的背景，请参阅凯利（David E. Kelley）：《庵堂与漕运船队：十八世纪的罗教与漕帮》，载《近代中国》，第8卷第3期（1982年），第361—391页；亦请参阅凯利：《会党与社会：罗教在清代漕运水手中的发展，1700—1850年》（*Sect and Society: The Evolution of the Luo Sect among Qing Dynasty Grain Tribute Boatmen, 1700—1850*），哈佛大学1986年博士论文，特别是参见该文第三章。

〔76〕《朱批奏折》（《史料旬刊》），乾隆三十三年十月一日（彰宝）。

有可能多年来便一直向他们勒索保护费。这些教派并非一定是秘密宗教团体，它们为运河上的漕船水手提供精神安慰和栖身之所，而某些栖身经堂的人显然是退休的水手。省按察使受到上面的压力要抓获叫魂案犯，必然对其属下施压，底层经办人员因此决定用教派信徒来交差。拘捕这些无辜但易欺的信徒可以暂时满足朝廷清剿的胃口，而蒙羞的吴坛也可藉此来表现他的责任感。弘历正如所料，对这些教派的反应十分严厉。他命令严惩这些教徒以儆效尤，并仔细审问他们同叫魂案可能有的联系。吴坛则必须特别警惕，看看能否找到曾在保安发现的那种“逆词”。[77]

217

对苏州教派的迫害触发了一轮对失职官僚的弹劾。[78]因为这些教派早在1677年第一座经堂建立后就开始在苏州及其周围地区活动，一大批过去在苏州几个县任职的官员以及他们的上司都因未及时采取镇压行动而负有实际的责任。[79]最后的结果很可笑。在一大批事后受罚的官员中，包括六十八个知县，二十二个知府，十四个道台，三十二个按察使，二十九个布政使，二十六个巡抚，以及十四个总督。其中许多人当然早已死了，有些因在此任职不到六个月而得到豁免，还有一些则因参与破案而不予追究。另有一些人以后升到了更高的职位。前江苏巡抚尹继善现为内阁大学士、军机大臣，他被罚俸九个月。

---

〔77〕《朱批奏折》，乾隆三十三年八月二十九日；《清实录》，第817卷第36页，乾隆三十三年八月二十九日。关于“逆词”的警告是用朱批写在廷寄上的。在奏折结尾处，彰宝建议对苏州教派首领处以绞监候（即判死刑但无期监禁），其徒众杖责流徙。《朱批奏折》（《史料旬刊》），乾隆三十三年十月一日（彰宝）。

〔78〕1769年4月至6月间呈人的常规性弹劾奏章见《吏科题本》，第71卷，乾隆三十四年三月二十三日；第52卷，乾隆三十四年五月十四日。

〔79〕各县对地方官失职起始日期的计算不一样，它取决于那些教派何时开始在当地活动。

但对一个像他这样地位的人来说，这只相当于一张停车罚单。虽然一些低级官员受到降职或调职的处分，大多数人得到的只是象征性的处罚。这个大张旗鼓的弹劾过程是一幕令人难堪的闹剧，但在吴坛和江苏省的其他官员们看来，这可能是用来应付来自弘历的无情压力的一种适当代价。

统一步调：觉性案件

在湖南那个多情和尚觉性的案子中（我在第七章讨论了该案），湖广总督定长让他的主子欲怒还休。觉性在翻供以后和盘托出了他和刘姓店主年轻媳妇的奸情，对他的叫魂指控于是撤销，他被判通奸，杖责流徙。定长回到武昌的官署后，于10月31日向弘历奏报妖术清剿没有进展。弘历龙颜大怒，他现在懂得了定长为何要旅行六百多里去亲自审讯该案犯。他在朱批中呵斥道："以汝伎俩恶术，不过又皆审处完事。汝安守汝总督养廉耳？不知耻无用之物，奈何？"[80]

218

没有一条规章则例要求在省府的审判必须有总督在场。和弘历一样，我们可以有把握地假定，该省官员在弘历面前组成了一条统一战线——如果弘历不满意他们的清剿结果，他就必须惩罚一大批官员。像这样由多个官员同时出场审讯的例子在档案中还有很多，官员们显然是在用人数来赌安全。一份由省高级官员共同上奏的联合报告，显然比由一个官员单独奏报更容易躲过君主盛怒的惩罚，并把因同其他人意见不一致而带来的危险降到最低程度。[81]

---

〔80〕《朱批奏折》，第865卷第19号，乾隆三十三年九月十一日（定长）。

〔81〕如有一次两江总督高晋在亲审一个叫魂嫌犯，他就让正好因他事来南京的安徽巡抚冯钤一起参与。《朱批奏折》，第862卷第21号，乾隆三十三年九月十二日（高晋）。

常规化：转移到安全轨道

卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）曾指出："官僚思维的基本倾向是把所有的政治问题化约为行政问题。"[82]他的意思是说，官僚没有能力超越他们"有限的社会眼界"和理性化的工作范围，去认识发生在更大的政治世界中的非理性的利益冲突。我要给清代官僚们的眼界和权术打更高的分数，并假定他们在有目的地将政治问题定义为行政问题上是很有本事的。

叫魂案中的许多例子表明，官僚们尽力将来自君主的紧急、非常规要求导入习惯的、日常的轨道。无论如何，尽管在办案中未能获得具体的结果，但恪尽职守总可以差强人意了。对一个勤勉的官僚来说，他可以用许多日常公务来搞得自己忙碌不堪，却不必承担什么风险。比如，从理论上说保甲制早就建立了，但实际上永远有整顿和强化的必要。在清剿妖术时，219 南京布政使就曾一本正经地建议整顿保甲以清查在南京地区的每一个人。弘历对此建议的目的一目了然：这只不过是装模作样以逃避吃力不讨好的搜索叫魂案犯的责任。他因而朱批道："此属空言，汝外省官员习气实属可恶。"[83]高晋则建议在全国范围内对僧道重新登记。他说，大多数僧道都是失意文人，其异言邪术大为风俗人心之害。高晋并向弘历保证，他不敢以空言来搪塞。弘历朱批道：汝多年来未抓获一个案犯，岂能说"非空言"？要对一群软弱易欺的僧道发动一场常规性的清查是

---

〔82〕 曼海姆（Karl Mannheim）：《意识形态和乌托邦：知识社会学导论》（*Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*），纽约 1936 年版，第 118 页。

〔83〕 《朱批奏折》，第 862 卷第 10 号，乾隆三十三年八月十五日（卓尔岱）。

再容易不过了。弘历清楚地知道这样做背后的目的是什么。[84]浙江按察使也提出了一个相似的建议，对没有度牒的僧道外出旅行要检查其有无路照。[85]

通过把缉拿叫魂案犯变成日常公事，地方官员们便回到了既为他们所熟悉又不受短期考评约束的方法（如保甲制）。一个官员可以指望，在使用这些方法的结果还未经考核前就被调任，案件于是也从紧急渠道转入了对地方官员更为安全的常规渠道。但是，这个策略并未成功地让警觉的弘历改变他的初衷。

作为一种社会制度的官僚君主制

叫魂危机的文献记录所折射出的是一种双重的图像。其中那幅粗线条图像勾勒出的是每日进行的对妖术的清剿。而那幅比较隐晦不彰的图像则透露了文献作者和读者之间的关系。从这重叠的图像中，我们可以联想到中国帝制国家的两个侧面：它既是一种工具（其功能是根据满清皇室和满汉精英层的利益需要来管理国家），也是一种制度（其功能是在不同政治角色之间实行权力分配和地位分派）。国家作为一种工具（我将之称为“政府”），同我们对于政府的常识性理解是相符的：它是为完成诸如征税、治安和战争之类的任务而建立起的组织机构。国家作为一种制度（我将之称为“官僚君主制”），则是由那些生活于等级秩序之中，其生涯取决于声望和权力、黜陟

220

〔84〕《朱批奏折》，第862卷第9号，乾隆三十三年八月十三日（高晋）。但弘历还是同意高晋在江苏对僧道进行重新登记。

〔85〕弘历命礼部讨论这一建议。《朱批奏折》，第864卷第12号，乾隆三十三年九月二日（曾日理）。

和安全的人们之间的各种关系所构建而成的。当我们解读由“事件”而产生的文件时（不管这文件是关于税收的常规公文还是关于叛乱的紧急奏报），都必须要么把它们当作关于外在现实的描述，要么将它们视为文件作者政治需要的反映。（所谓“政治需要”，当然并不一定是狭隘的私利，也可以是文件作者从原则出发对部门利益的捍卫。）人们在制度中的相互关系同发生于现实世界中的“事件”绝不是风马牛不相及的。恰恰相反，正是这些“事件”使得国家作为工具和制度的两个侧面各自因对方而具有了意义。

虽然“事件”这个词对我们来说并无确切的定义，但在中国的官僚实践中，它却是一个很能够说明问题的用词。“事件”有一个开端（当有人首先引起事端）和一个结尾（当某人因处理事端的方法而受到赏罚）。一个官员的仕途取决于他的表现，而他的表现则取决于他处理具体事务的优劣。赋税是否已经征齐？罪案是否被及时破获？造反是否被阻止或平息？水患是否获得了治理？灾民是否得到了赈济？等等。就可叙述性而言，一次明显的成功或失败就是一个“事件”。一般来说，是“事件”给了官员以机会去弹劾他人，也是“事件”使官员得以因自己的长处而受到赞助。“事件”作为一种机会，不仅可以为一个人带来幸运，也可以同时服务于上司和下属的需要，并编织起使一个人得以在公共生活中立足的人际关系。

所以，除了维持帝国的秩序以外，政府还有另外一个作用，即为官僚君主制的运作提供象征性的资源。正如官僚君主制靠中国社会的经济剩余为生一样，它要以社会中的“事件”为原料来推动制度内部各种关系的运作。官僚君主制的内在机制则对所有这些“事件”进行加工，使它们转换为权力和地位。

像官僚君主制下的任何其他关系一样，这一制度的主

轴——君主和官僚之间的关系——也从“事件”中汲取养料。君主需要具体的机会来强调他对官僚的支配，来惩罚为他讨厌的人物和褒奖受他宠信的官员。一个行省官员并不仅仅只是这一制度的具体办事员：他的每次公开行动，都受到了他同君主之间个人关系的影响；而这种个人关系则始于他被任命时的朝廷觐见，并在其后的常规觐见中一再被强调。这种个人关系的质量，以及它同正式的、“客观的”官僚政府结构之间的复杂关系，则在很大程度上是通过官僚们所参与的“事件”得到界定的。只有通过“事件”，这种关系才会成为档案文献的一部分。

221

但是，官僚君主制并不仅仅只是消极地对以“事件”形式表现出来的社会环境作出反应。恰恰相反，人们对自己所希望处理的“事件”也有一定的选择权力，并能够决定如何对这些事件作出界定。官僚君主制下的一个行为者可以塑造“事件”，可以重新对“事件”作出界定，甚至可以制造“事件”，从而增进自己在这个制度内部的利益。同样，人们也可以剔除那些可能危及自己利益的“事件”。当然，这样的选择权力是有其限度的——一场重大的民众造反便是无法捏造或剔除的。但是，君主和官僚都可以通过文献的制作来影响人们对某个事件的界定和看法。对叫魂危机当然也可以用这样的手段来加以操纵。民众的恐慌迫使这一危机浮到了社会生活的表面。但是，官僚君主制对妖术意义的界定则明显地受到了体制内不同角色的需要的影响。所有人在处理这一事件时，显然都以一只眼睛盯着官僚世界中的权力和地位。

我想说明的是，1768 年的妖术危机不仅对政府来说是一种紧急状况，而且对弘历来说为他对官僚制度的极深猜忌提供了一个出气孔。说弘历故意利用叫魂危机来整饬官僚可能超出了证据的许可。但已有的证据确实表明，当弘历看待官僚体制

时，他的习惯用语产生于他内心最深层的忧虑，即常规化和汉化。而这一语言的力量——它对事件作出界定和为行动提供动力的力量——则在政治罪的环境中获得了急剧膨胀。

妖术与弘历对大清帝国的深层焦虑之间是存在着联系的，这从他的朱批中反映了出来。这些朱批不用草稿，也并非别人起草，是弘历的当下反应。这因而是他自己想法的不假思索的表露，是他对眼前问题的直接感受。这些朱批文字的背景是对妖术的清剿，但其内容则涉及到对官僚的控制。弘历憎恶妖术，并对其社会影响怀有恐惧。但他对妖术的反应却受到了他对其政权所患顽疾的看法的左右：常规化，汉化，江南文化的毒化——所有这些都在嘲弄帝王的权力。他用以刺激官僚投入妖术清剿的语言，不仅在语气上也在词汇上与长期以来他因官僚制度而产生的挫折感是相通的。只有通过具体的事件，他才能发泄自己的挫折与不满。现在，以叫魂案这一政治罪为背景，他所使用的语言是同官僚们的行为有关的。

222

但是君主究竟能够利用这样一个破绽百出的案子走多远，而不致引起人们对他本人行为的怀疑呢？当这个案子的基础最终崩溃时，君主必须保护自己不受崩塌碎片的伤害。恼羞成怒的弘历以在官僚中寻找替罪羊来结束对叫魂案的清剿。但这样做时，他仍意图一箭双雕。巡抚富尼汉关于叫魂案犯供词并非出自刑求逼供的说法误导了他，所以富尼汉必须降级并受罚。但是，其他官员没有积极参与对叫魂案的清剿，辜负了他的信任，而这种失职则导致了妖术在全国的蔓延。只有通过处罚这些官员的失职，他才能向世人和后代昭告，他的清剿是正确的。

作为最后的一幕，皇上的盛怒指向了新任山西巡抚苏尔德——他刚刚从已任六年的江苏布政使职位获得升迁，并已因未能及时奏报妖术案而受到攻击。直到弘历把叫魂案提到

桌面上来时，他才报告了山西的叫魂案。弘历在朱批中斥骂他道："此足证汝仍未改在江南染上之欺骗恶习。"[86]当叫魂案最后收场时，苏尔德被单独挑出来受到特别惩处。他在"江苏最久"，"渐染恶派，痼习尤深"。当叫魂案在苏州刚发生时，他没有陈奏（当时他仍在苏州任上)。其后作为山西巡抚，尽管该省案犯累累，他仍"复踵其故智，不知悛改"，"清剿阻挠尤甚"。弘历将他贬为省按察使发往遥远荒僻的新疆。[87]要让一个旗人灵魂中的江南腐朽恶习曝晒于阳光之下，还有什么地方会比那儿更合适呢?

---

〔86〕《朱批奏折》，第866卷第1号，乾隆三十三年八月十八日（苏尔德)。

〔87〕《清史稿》，第819卷第16页，乾隆三十三年九月二十四日。苏尔德完全从传记里消失了，可能是由于在当时看来不错的原因。

第十章 主题和变奏

中国文化是统一的，但并不是单一同质的。我相信这就是为什么会出现像叫魂危机这样让全社会卷入的事件——虽然不同的社会群体对这一经验的表述（representation）是各不相同的。[1]我们已经看到了绣服蟒袍的法官和衣衫褴褛的囚犯之间的文化差距。但是，人们在社会等级上存在距离并不意味着他们互相之间不能理解。这种距离有时意味着人们对于种种相同的符号会有各种不同的解读。尽管“邪术”让所有的人感到害怕与憎恶，但每一个社会群体都将妖术传说中的不同成分重新组合，使之适应于自己的世界观。这就是为什么像妖术大恐慌这样一个“事件”会同时“发生”在王公贵族和农夫平民身上，而“发生”的条件则是因人而异的。对这一事件的不同表达（expression），取决于人们不同的社会角色及生活经历。从这一角度来看，叫魂主题被赋予不同的变调，敷衍成不同的故事，每一个故事所表达的则是某一特定群体的恐惧。这些故事有一个共同的主题，那就是，伴随着未知人物和未知力量而来

223

[1] 查特尔（Roger Chartier）认为，“表述”（representation）这一概念有许多方面，其中之一是：“分类和描述的运用会产生多重的知识型式，不同的社会群体则通过分类与描述以不同乃至对立的方式建构起了‘现实’”。《文化史：实践与表达之间》（*Cultural History: Between Practices and Representations*），柯可兰（Lydia G. Cochrane）译，康奈尔大学出版社1988年版，第9页。

的凶险。

君主：真实和幻影

为了探讨弘历的思路，让我们先来看一看这样一个事实：1768年后，叫魂恐慌又于1810年和1876年至少两次出现，但这两次朝廷都未大做文章，发动全国性的清剿。1810年时在位的是弘历的儿子颙琰（即嘉庆皇帝），他不愿对剪辫妖术的谣言神经过敏。他写道：同样的怪异在1768年发生过，他的父皇曾命令对之“严加清剿”，但这些怪异却渐渐自行销声匿迹了。因此颙琰明确禁止地方当局“株连根究”（以免像1768年和后来镇压1813年八卦教叛乱时那样强迫嫌犯招供同伙，造成广泛株连）。相反，地方当局应进行秘密调查并秘密奏报，以免“衙门胥吏滥及无辜”，扰乱地方（如1796年白莲教大起义爆发时的情况那样）。结果，这一事件无疾而终。[2]

224

1876年的事件发生时，光绪皇帝年幼，其时慈禧太后摄政，日渐权倾朝野，清政权正面临着内乱外患。其中特别令人头痛的是基督教民和地方民众之间的社会冲突，有时并会酿成暴力事件。这些因素构成了那年春天起源于南京并蔓延波及长江沿岸数省的剪辫恐慌的大背景，地方当局奏报说，某些被捕嫌犯承认他们是民间教派或秘密社团的成员。他们的“邪术”包括把人的发辫粘在木人或纸人上，然后施行法术把它们变成活人，使之成为主人的打手。有人还相信发辫是被术士们遣派的侏儒割去的。两江总督沈葆桢则相信这些术士来自白莲教

〔2〕《上谕档》，嘉庆十五年五月二十二日。

派。那些罪行得到“确证”的案犯被处斩首（这是自太平天国起义以来行省权力大为扩张的一个方面），以便“安定人心”。像往常一样，地方当局面临的难题是要在清剿妖术（其风险是法律的滥用）和任其销声匿迹（其风险是引用民间的愤怒）之间找到一条中庸之道。

民众的情绪被传教士的活动煽动起来。许多人相信天主教士和中国教民积极卷入了妖术活动，民间的反妖术活动于是带上了反洋教的倾向。根据沈葆桢的报告，由于某些术士和歹徒皈依基督以逃避清剿，形势变得更为复杂。在当时的情况下，朝廷所要竭力避免的是反洋教暴乱，因为这会引起列强的干涉，当局于是警告民众不要“捕风捉影”。来自京城的指令要官员们不得听任事态发展，但更重要的是要防止暴民作乱。[3]

225

在这两次事件中，朝廷每次都出于很充分的理由而没有像1768年的弘历那样对妖术大事清剿。但除了有**不事**清剿的理由以外，这些后来的统治者显然也缺乏站得住脚的理由**从事**清剿。我们现在不得不回过头来考虑这样一个问题：究竟是何种看法或何种形势，导致了弘历对妖术作出这样的回应？

弘历对异端的两次最严厉清剿都发生在清政府军事行动受

---

[3] 沈葆桢：《沈文忠公政书》（1880年版），文海出版社（台北）1967年重印本，第6卷第67页；《清实录》，光绪朝第34卷第2页，光绪二年六月一日；《清实录》，光绪朝第38卷第17页，光绪二年八月十四日；《清实录》，光绪朝第39卷第10页，光绪二年八月二十三日；《教务教案档》，中央研究院近代史研究所（台北）1967年版，第3编第3卷，第627页。关于这一事件的讨论，参见高延：《中国的宗教体系》，第5卷第489—490页。按照官方的观点，十九世纪七十年代的“邪术”是和武装匪徒的叛乱活动有关的，所以对“邪术”的清剿也是镇压叛乱的一部分。教民并未受到镇压，不仅是因为对外的条约保护了他们的信仰自由，而且也因为列强（特别是法国）正在寻找借口派遣炮舰来保护教民。

挫，他因此对其军队的表现深为不满的当口，这大概并不是偶然的。1751 至 1752 年的危机——包括伪稿案和对马朝柱的疯狂搜捕——恰好发生在镇压川西金川土著的漫长军事行动之后。在这场战役中，清军对金川土著的损失如此惨重、进剿如此不利，以至于弘历以贻误战机为由处决了清军的两名最高将领。而当 1768 年的危机发生时，征伐缅甸之役正毫无指望地被困在瘴疠肆虐的热带丛林里，弘历则以无能和谎报军情为由撤换了他的战地指挥官。当清军陷于困境时，难道弘历不会将震怒和沮丧发泄到国内事务中来吗？[4]

然而，虽然这种沮丧可能会给弘历对妖术的清剿加温，但清剿的实际进程却有着自己的逻辑。弘历的忧惧亦真亦幻。真实的部分在于，他难以打破官僚体制自我满足、常规裹足的积习。君主要维护巩固自身利益，就必须不断诉诸专制和无常的权力，而提出政治罪指控则是使用这种权力的最佳机会。幻影的部分（但谁能说幻影非真呢?）则在于，他对于无法为他所见的势力心存恐惧。妖术当然就是这样的一种势力，但还有来自谋反和汉化的双重威胁。即便像弘历这样一位已经汉化的满洲君主，也无法将谋反与种族因素区分开来，而当一个案子牵涉到辫子的象征意象时，便足以成为使他疑虑爆发的导火索。与谋反危险相伴随的是汉化问题，这一威胁虽然并不急迫，但却更为险恶。弘历的反应是文化的（推崇满族语言和历史，通过发动全国范围的文字狱来清除反满意识），同时也是政治的（清除已成为汉族官僚体系特征的种种“恶习”）。

226

[4] 关于这两次战役，参见庄吉发：《清高宗十全武功研究》，故宫博物院（台北）1982 年版，第 4、6 章。我们已知道弘历在接到钦差福灵安的报告后是如何对待缅甸之役的指挥官的（参阅本书第三章）。

江南是问题的关键。危险来自富庶文明的长江三角洲，并正沿着运河两岸向北蔓延。在弘历看来，南方是汉族官僚文化的罪恶渊薮：腐败顽固，朋党比奸，懦弱虚伪。强健的旗人可能会陷入江南的魔咒；弘历会用最严厉的语言斥责受到江南文化蛊惑的满洲官员。现在，某种罪恶又从江南向外蔓延，那就是官场中的腐败习气和社会上的妖术阴影。人们可能会提出异议，认为弘历“真正相信”的不是第一种、而是第二种危险。确实，弘历在公开场合是妖术的嘲笑者，说妖术是荒诞不经的迷信。但是，他在许多奏稿上的批示又显示，他对妖术的细节与目的有着浓厚的兴趣。[5]他究竟是否“相信”妖术的存在？最好还是这样地提出问题：对他来说，术士的妖术比之汉文化的蛊惑是否就更不可信？术士们窃取人们的灵魂，腐败的汉文化则窃取满洲的品德，哪一种危险对他更为真实呢？

知识阶层和大众对妖术的看法

普通百姓的妖术信仰和君主视妖术为谋反的认识是有区别的。这使我们联想到，在欧洲中世纪晚期和近代早期，乡村巫术和出现在宗教法庭上的“博学的”或“魔鬼横行的”巫术之间同样存在着区别。在理查·基克赫弗（Richard Kieckhefer）对欧洲巫术迫害的研究中，他写道，大多数村民指控邻居使用巫术是因为他们相信邻居用巫术伤害他们，但并不一定认为邻居这

---

〔5〕例如，弘历在彰宝一份奏报中提到关于某些罪犯割人发辫时在旁朱批道：“如何？”《朱批奏折》，第853卷第5号，乾隆三十三年七月十八日。那些含有同样暗示的文件似乎表明，他对妖术有一种病态的好奇。

么做时与撒旦有任何约定。

> 在欧洲大陆发展起来的关于巫术中魔鬼作用的看法显然是神学家和法学家们的臆测——除非在巫婆和受害者之间加上魔鬼这个环节，他们便无法对巫术作出解释。……即使在当代的民间巫术信仰中，人们也认为有关魔鬼在巫术中所起作用的指控是站不住脚的。只有在英国的审判中，这种情况才偶尔发生。而当它发生时，则显然是受到知识界影响的结果。[6]

227 正是审判官和其他“专家”们把“魔鬼契约”的概念强加到了村民们单纯的对巫术的恐惧之上。这些人以“邪恶的眼光”嘲笑民间的信仰，并以自己充分理性化的、将人生视为上帝和撒旦之间斗争的观念来取代这种信仰。

和欧洲教廷的法官们一样，弘历也将一种因自己的恐惧而产生的意义注入到民间妖术中去。这是又一个例子，揭示出妖术如何得以在一个复杂而庞大的社会里跨越阶级的界线而传播开去。对妖术的看法可能同时存在着两个或更多的版本。皇家的版本以对满洲统治、归根结底也是对整个政体的威胁为中心，农民的版本所集中关注的则是由陌生外人引起、因灵魂丢失而造成的突发与随机的死亡。但是，君主和农民使用的并不是完全不同的语言。对弘历来说，阴谋家们也是外人（所谓“奸狡僧徒”和“失意文人”），即儒教秩序的放逐者。他们没

---

〔6〕 基克赫弗（Richard Kieckhefer）：《欧洲的巫师审判：其在雅俗文化中的基础，1300—1500年》（*European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300—1500*），加利福尼亚大学出版社1976年版，第36—37页。关于魔鬼信仰，参见托马斯（Keith Thomas）：《宗教和魔法的衰落》（*Religion and the Decline of Magic*），企鹅图书公司（纽约）1985年版，第521—525页。

有确定的文化归宿，要么不受儒教家庭制度的限制（如那些违背父母，拒绝结婚生子、传宗接代的僧徒），要么不理会正统科举官僚制度的约束（如那些科举考试失败转而反对科举官僚制的文人）。

弘历在叫魂危机中的政治行为对我们进一步认清“专制”这一概念或许会有所帮助，而“专制”正是后期帝国的特征。在弘历的行为中所反映出来的，其实是他本人的个性。即位之初，他就立誓要在他过于仁慈的祖父和过于严厉的父亲之间寻找出一条中庸之道。[7] 他确实找到了这样一条中庸之道，但其方式却是奇怪的：他在宽容和严厉这两极之间来回摆动，因此，他的“中庸之道”并不是一种常态，而只是一种均衡。这种行为是否表明了他的专制的有效性？从他的朱批中流露出来的，却是他的愠怒和急躁。面对真实的或只存在于他想象之中的威胁，他的反应看上去不仅过分而且满怀恶意。由于满清王朝这第四位，也是最荣耀的君主身上的这些品质，他要实行个人控制，也许就非要诉诸于“政治罪”不可。

但是，我也常常禁不住设想：到了这个时候，中国的帝国制度本身是否已达到了非使“政治罪”成为政治生活一部分不可的地步？此时此刻，任何一个君主要想维持对官僚制度稳固、有序和可靠的控制，都已变得十分困难。弘历的父亲胤禛是最后一位为此作出了认真努力的皇帝。他整顿财政体系，建立对边疆地区的行政控制，强化弹劾制度，并加强帝国通讯体系的机密性。在所有这些问题上，胤禛都做了不遗余力的尝试。但是到了弘历手里，这些制度建设不是停顿了，就是出现了倒退。这或许并不能简单地归之于弘历缺乏他父亲的那种耐 228

〔7〕 萧一山：《清代通史》，第2卷第1—13页。

力。到弘历的时候，官僚体制已是盘根错节，征服者已不可逆转地进一步汉化，以至于君主对官僚的常规控制已捉襟见肘。如果情况确是如此，那么政治罪可能便为弘历提供了一种恰当的替代性手段：它既可以像1751年和1768年时的情况那样，让他围绕着谋反危机对官僚体制实行动员；也可以像十八世纪七十年代时的情况那样，让他通过文字狱对文人骚客进行恐吓。弘历并未蓄意这么做，但可能是在他睚眦必报的个性和好大喜功的政治趣味的引导下，他依赖于这样的手段来达到非如此便不能达到的目标，即君主对于有权有势的官僚精英的控制。

普通民众：权力的幻觉

我们已经检讨了民间叫魂信仰的根源，但我们永远也无法确切地知道是什么“导致了”1768年的叫魂大恐慌——如果这本身是一个有意义的问题的话。要找到为什么大恐慌在这个时刻、以这种方式发生的线索，我们就必须如我在第二章中所建议的那样，对清中叶社会状况对普通民众心态的影响进行探讨。我们在研究十八世纪中国社会时，必须考虑到当时的人们普遍认为周围尽是邪恶、他们的生命则受到隐蔽势力威胁的看法。但是，我在这里要讨论的主要是由妖术所揭示的丑陋的社会现实，而不是由它所引起的社会恐慌。

作为现代中国的前奏，叫魂大恐慌向中国社会的观察者们凸显了一个特别令人难过的现象：社会上到处表现出以冤冤相报为形式的敌意。叫魂案从一开始就带有这种令人不快的特征。在叫魂幽灵的发源地德清，慈相寺的和尚们为把进香客从与他们竞争的那个寺庙吓跑而欲图挑起人们对妖术的恐惧。更

有甚者，他们虚构了一个容易为人们相信的故事，即一伙石匠试图用妖术来加害于自己的竞争对手。这是一场戏中戏，每一出都用民间的恐惧来做文章。除了丑恶的妒嫉，还有无耻的贪婪：县役蔡瑞为从萧山和尚们身上勒索钱文，也编造出了可信的罪证。

一旦官府认真发起对妖术的清剿，普通人就有了很好的机会来清算宿怨或谋取私利。这是扔在大街上的上了膛的武器，每个人——无论恶棍或良善——都可以取而用之。在这个权力对普通民众来说向来稀缺的社会里，以“叫魂”罪名来恶意中伤他人成了普通人的一种突然可得的权力。对任何受到横暴的族人或贪婪的债主逼迫的人来说，这一权力为他们提供了某种解脱；对害怕受到迫害的人，它提供了一块盾牌；对想得到好处的人，它提供了奖赏；对妒嫉者，它是一种补偿；对恶棍，它是一种力量；对虐待狂，它则是一种乐趣。 229

我们在这里所瞥见的，是否是一个已被人口过度增长、人均资源比例恶化、社会道德堕落所困扰的社会所遭遇到的一种道德报应？在这样一个备受困扰的社会里，人们会对自己能否通过工作或学习来改善自身的境遇产生怀疑。这种情况由于腐败而不负责任的司法制度而变得更加无法容忍，没有一个平民百姓会指望从这一制度中得到公平的补偿。在这样一个世界里，妖术既是一种权力的幻觉，又是对每个人的一种潜在的权力补偿。即使叫魂这样的事其实从来没有发生过，人们仍然普遍地相信，任何人只要有适当“技巧”便可通过窃取别人的灵魂而召唤出阴间的力量。这是一种既可怕又富有刺激的幻觉。与之相对应的则是真实的权力——人们可以通过指控某人为叫魂者、或以提出这种指控相威胁而得到这一权力。施行妖术和提出妖术指控所折射反映出来的是人们的无权无势状态。对一

些无权无势的普通民众来说，弘历的清剿给他们带来了慷慨的机会。[8]

任何人——无论贵贱——都可以指称别人为叫魂犯。其实，把僧人和乞丐当作替罪羊是朝廷和民间的某种共谋。弘历相信，妖术谋反阴谋是邪恶妖僧之所为，而乞丐则是他们雇佣来的跑腿。对于这些处于社会边缘的群体，弘历动用国家权力对他们大张挞伐。当他这样做的时候，他再次强化了社会对于背弃儒家秩序、因而在政治上是危险的那部分人本来就根深蒂固的刻板印象。这些人也成为弘历的谋反恐惧的最佳陪衬。至于普通民众，他们早已把叫魂妖党的帽子套到了和尚的头上。他们也有自己的成见：和尚是危险的外来者，由于为死人做法事而受到了污染，并常常同鬼魂世界发生交往。当弘历对这些易受攻击的外来人进行迫害时，村民是不会不对之表示欢迎的；否则的话，在抵御邪术的问题上，他们就只有指望对妖术持不可知态度的官僚们为他们提供微不足道的保护了。[9]

230

这种"受困扰社会"（impacted society）为反常的权力所搅扰，它和莱斯特·瑟罗（Lester Thurow）所描述的二十世纪

[8] 当代中国的历史中充满了这种幻觉权力进入社会的例子。我还记得 1982 年在北京与一个老红卫兵的谈话。他当时是一个低收入的服务工。他感慨地说，对于像他这样没有正式资格循常规途径在社会上进身的人来说，毛泽东的文化革命是一个黄金时代。毛号召年轻人起来革命造反。这一来自顶端的突然可得的权力使他的野心得到了满足。他抱怨说，现在的社会样样都要通过考试，他再也没有希望从现在这个最底层的位置爬上去了。

[9] 舍尔（Edwin M.Schur）这样来描述指称的社会功能："通过越轨行为……我们才能确立起社会服从的意义，并划定社会制度的边界。"《指称越轨行为：它的社会学意义》（*Labeling Deviant Behavior: Its Sociological Implications*），纽约 1971 年版，第 147 页。

美国“零和社会”在某一方面是很相似的。[10]这两种社会都发现，它们所面临的基本问题已无法通过增进生产来解决，而需要“对损失进行分摊”。但是，两者的一个主要区别在于，在瑟罗笔下的后工业化的美国，人们被出卖的感觉是由于进步和经济成长的信念而产生并得到强化的——这种进步和经济成长一度曾使西方世界相信，所有的困难都会屈服于人类的努力，从中某些人会得益却不会有任何人受到损害。与此形成对照，在帝制后期的中国从未有人设想人的努力能够（或应该）产生无限的进步和成长。同一个富裕的工业社会相比较（不管这个社会的贫富差距有多大），“损失分摊”在一个贫穷的农业社会是一种更为严酷的过程。当中国进入近代的时候，社会拥挤、贫穷，人们对于正在侵蚀着普通大众生存机会的种种实际力量则几乎完全没有了解。

“受困扰社会”的特殊政治就是在这种情况下产生的。在帝制后期的中国，绝大多数人没有接近政治权力的机会，也就不能以此通过各自的利益相较去竞争社会资源。对普通臣民来说，仅仅是组成团体去追求特殊的社会利益便构成了政治上的风险。有时，人们便会到旧的帝国制度之外去寻求这种权力；其结果就是造反和革命。但对大多数人来说，权力通常只是存在于幻觉之中；或者，当国家清剿异己时，他们便会抓住这偶尔出现的机会攫取这种自由漂浮的社会权力。只有非常的境况才会给无权无势者带来突然的机会，使他们得以改善自己的状况或打击自己的敌人。即使在今天，让普通民众享有权力仍是一个还未实现的许诺。毫不奇怪，冤冤相报（这是“受困扰社会”中最为普遍的社会进攻方式）仍然是中国社会生活的一个

---

〔10〕 瑟罗（Lester Thurow）：《零和社会：分配与经济变化的概率》（*The Zero-Sum Society: Distribution and the Possibilities for Economic Change*），纽约 1980 年版。

显著特点。

官僚制度：谨慎的喝彩

在叫魂故事的三个不同版本中，最不精彩的是我们故事中的非英雄角色官僚的那个版本。[11]如果说，这些实际而持不可知论的人们会对什么未见势力感到害怕的话，那就是暴民的狂怒易变和君主的反复无常，这两者都对让他们感到自在的现存体制构成了威胁。他们试图通过恐吓那些提出妖术指控的人来击败前者，通过对君主封锁消息来挫败后者。但是，这两个计策都未奏效。他们不得不以并不可靠的证据为基础，勉强从事对妖术的清剿。

231

弘历的武库里缺乏一件武器——他没有能力找到一个可与臣民共享的目标。君主和村民从各自的立场出发，都对叫魂妖党怀有恐惧；他们都很快便从易受攻击、处于太平盛世边缘的人们中找到了替罪羊。但是，弘历头脑中最不愿意看到的是暴民蜂起的现象。正是恐惧这个因素制约着他在危机初期谨慎行事，并促使他一直通过机密渠道进行通讯联络。旧政权的一个基本的政治特征，便是普通民众对政治抱消极态度。那种由睚眦必报的领导人和狂热激动的民众勾结起来对付共同敌人的狂暴结合（这正是现代政治“运动”的表征)，还是一件要到遥远的未来才会发生的事情，十八世纪的官僚们还没有受到这样的致命夹击。虽然他

[11] 我在这里尽量不用“精英”这个词，因为叫魂档案中看不到没有官职的文人的活动，“地方士绅”的出场要在一个世纪以后才变得显著起来。在叫魂危机过程中，这些士绅们始终谨慎地置身事外，反映士绅利益的地方志对此也鲜予置评。显然，官府并没有求助于士绅，而他们也不愿自找麻烦去追缉妖术案犯，保护无辜民众，或调解争端。士绅活动的黄金时代还未到来。

们中的个别人可能会被盛怒的君主挑出来加以惩罚，但作为一个整体，他们的地位仍然相当稳固。他们是知道这一点的。

虽然各省督抚们不断要弘历相信他们正在积极地追缉妖术案犯，弘历却清楚地知道，情况恰恰相反。清剿结束前两个星期，河南巡抚阿思哈在10月21日的奏报中附上了一份完整的全省捕人名单（这是我唯一能找到的这样的名单），向我们揭示了真情。他对河南在三个月的清剿中所逮捕的全部叫魂案犯按县分列作了说明。这里面都是些通常的嫌犯，下层社会的乌合之众，如流浪汉、乞丐、游方僧道等，即当时中国每天络绎道途的各色人等。[12]

在全部二十五名嫌犯中（此外还有可怜的和尚海印，他的案子我已在前面讨论过，阿思哈微妙地没有把他列入这份名单），有八名因证据不足而在清剿过程中先后被释放了，剩下的十七名仍在押以待进一步审讯。对一个有两千万人口的省份来说，三个月清剿所达到的这个结果真是微不足道。弘历斥骂

---

〔12〕《朱批奏折》，第861卷第10号，乾隆三十三年九月十一日（阿思哈）。阿思哈关于河南在三个月所逮捕的所有叫魂嫌犯的完整名单如下：

祥符县：卖膏药湖广游僧一名。

南阳县：在境强讨江南游僧一名。虽无匪迹，但据供伊师兄通元系扬州人，查与山东剪辫匪犯蔡廷章案内通元籍贯名字相同。

信阳州：剪割衣襟江南乞丐同其妻及另外四名乞丐。另有江南匪犯一名据报携有辫尖剪刀等物，现移送省府做进一步审讯。

鲁山县：江南游僧一名，其名字与山东割辫匪犯案内僧名相类。

泌阳县：湖广游僧二名。

封丘县：湖广游僧一名。

南阳府：面生游民一名为本省人氏，另有湖广游僧三人和火居道士一名。

固始县：本县观音庙僧一名，系山东匪犯通杲供出之人。

彰德府：山东游僧三名，山东乞丐一名。

鄢陵县：山东游民二名。

许州：湖广匪犯二名，携有医病符咒等书。

他们的督抚们清剿不力难道是没有道理的吗？[13]

如果说，弘历的清剿撞上了官僚们设置的路障，那么构成232 这些路障的恰恰是最令他痛恨的"官场恶习"：谨慎地隐匿情报，小心地自我保护，隐瞒真相以掩护人际关系，百促不动以墨守常规程序。一个普通的清代官僚即便并非故意设置障碍，仅以他日常的贪渎和欺饰，就足以让任何一个君主大伤脑筋。但是我们知道，叫魂案最后得以翻案并非取决于普通官僚的一般素质，而是依赖于少数几位身居高位的大臣的作为——他们敢于告诉弘历这是一桩错误的案件，根据的是虚假的供词，如不停止只会造成更大的麻烦。

我并非建议，在这里存在着对于专制权力的某种"宪政"制衡。没有任何可靠的途径可以使清代君主受制于法律，也没有任何可靠的法律可以让一个君主必欲惩罚的人得到保护。在清代，甚至连一个知县都可以在自己的公堂上为所欲为，而几乎没有被绳之以法的危险。但在某些极不寻常的情况下，处于最高层的官员们显然仍可能运用某些为任何政府都必须遵守的最高准则来限制君主的专制权力。要做到这一点，他们就不能把自己仅仅看作是为某一特殊政权服务的臣仆。这样的自信，只会存在于那些相信自己是文化传统当仁不让的继承者的人们

---

〔13〕官方1787年的人口统计数是两千一百万，其中可能有相当一部分少报。参阅何炳棣：《中国人口研究》，第281—283页。同英国的巫术迫害相比较，虽然这只是一个提示，仍为我们提供了一个参考系数来衡量国家努力的程度。英国埃塞克斯郡的人口大约是十万。在巫术迫害的高潮年代，法庭在1584年判决了三十五个案件，1654年五十个。关于人口的估计，参见亨特(William Hunt)：《清教徒时代：英格兰一个郡革命的到来》(*The Puritan Moment: the Coming of Revolution in an English County*)，哈佛大学出版社1983年版，第25页；夏普(J. A. Sharpe)：《十七世纪英格兰的犯罪：对一个郡的研究》(*Crime in Seventeenth-Century England: A County Study*)，剑桥大学出版社1983年版，第15页。关于巫术迫害，参见麦克法林：《都铎与斯图亚特时期英国的巫术》，第26—27页。

身上。在中国帝制后期的政治生活中，即使在最高的行政层次，具有这种胆识的人士已属凤毛麟角。一个半世纪后，当帝制垮台而滋养这种精英自信的社会和文化制度也随之崩溃以后，这样的胆识也就变得更为稀缺了。

没有人会哀悼旧中国的官僚制度。即使按照当时的标准，它所造成的社会伤害也已超出了仅仅压碎几个无依无助的游民踝骨的程度。但不论是好事还是坏事，它的特性却可以阻挡任何一种狂热。没有这样一个应急的锚碇，中国就会在风暴中急剧偏航。在缺乏一种可行的替代制度的情况下，统治者就可以利用操纵民众的恐惧，将之转变为可怕的力量。生活于我们时代的那些异见人士和因社会背景或怪异信仰而易受指控的替罪羊，便会成为这种力量的攻击目标。

——没有什么能够伫立其间，以阻挡这种疯狂。

参考文献书目

档案资料

本书所引用之档案资料，除特别指明者外，均收藏于北京中国第一历史档案馆。其中主要有：

《朱批奏折》

《宫中上谕》

《宫中廷寄》

《录副奏折·法律·其他》

《上谕档方本》

《刑科史书》

《吏科史书》

《刑科题本·刑部题本·蓄发》

《吏科题本·吏·纠参处分》

《黄册》

《大计册》

《京察册》

《随手登记》

其他文献资料

《教务教案档》，第 3 册，中央研究院近代史研究所编辑，中央研究院（台北）1967 年版

《钦定吏部则例》，北京 1749 年版

《刑案汇览》，图书集成局（上海）1886 年版

薛允升：《读例存疑》，台北 1970 年版

《宫中档乾隆朝奏折》，故宫博物院编辑，故宫博物院（台北）1984 年版

《史料旬刊》，故宫博物院文献馆编辑，国风出版社（台北）1963 年重印

《大清会典》，1818 年版

《大清会典事例》，1899 年版

《大清历朝实录》，沈阳 1937 年版，华文书局（台北）1964 年重印

《大清律例会通新纂》，姚雨芗编纂，文海出版社（台北）1964 年重印

《大清十朝圣训》，光绪年编辑，文海出版社（台北）1965 年重印

王先谦：《东华续录》，载《十二朝东华录》，大同书局（台南）1968 年重印

论文与专著

Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village.* Stanford: Stanford University Press, 1973.

荷恩：《一个中国村庄的死亡崇拜》

Ahern, Emily. "Sacred and Secular Medicine in a Taiwan Village," in Arthur Kleinman et al., eds., *Medicine in Chinese Cultures*, 93 – 113. Washington, D. C.: Fogarty International Center, 1975.

荷恩：《一个台湾村庄的圣俗医学》，载克林曼等编：《中国文化中的医学》

Allom, Thomas. *China: Scenery, Architecture, Social Habits, & c., Illustrated.* 2 vols. London: London Printing and Publishing Company, [18 – ?].

阿洛姆：《中国：景色，建筑与社会习俗，图示本》

安双成：《顺康雍三朝八旗丁额浅析》，载《历史档案》，第 10 卷第 2 期

(1983年)，第100—103页
《安吉县志》，1874年版。
Atwell, William S. "Notes on Silver, Foreign, Trade, and the Late Ming Economy." *Ch'ing-shih wen-t'i* 3.8 (1977): 1-33.
艾维四：《关于白银，对外贸易以及晚明经济的笔记》
Atwell, William S. "International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530-1650." *Past and Present*. 95 (May 1982): 68-90.
艾维四：《1530至1650年前后的国际金银流通与中国经济》
Atwell, William S. "Some Observations on the 'Seventeenth-Century Crisis' in China and Japan." *Journal of Asian Studies* 45.2 (1986): 223-244.
艾维四：《关于中国与日本"十七世纪危机"的一些观察》
Averill, Steven C. "The Shed People and the Opening of the Yangzi Highlands." *Modern China* 9.1 (1983): 84-126.
韦思蒂：《棚民与长江沿岸高地的开发》
Bartlett, Beatrice S. "Ch'ing Palace Memorials in the Archives of the National Palace Museum," *National Palace Museum Bulletin* (Taipei), 13.6 (1979): 1-21.
白彬菊：《国立故宫博物院档案中的清宫奏折》
Bartlett, Beatrice S. "The Vermilion Brush: The Origins of the Grand Council System." Ph. D. dissertation, Yale University, 1980.
白彬菊：《朱批：军机处制度的起源》
Bennett, Steven J. "Patterns of the Sky and Earth: A Chinese Science of Applied Cosmology." *Chinese Science* 3 (1978): 1-26.
贝奈特：《天地的模式：中国实用宇宙论中的科学》
Bodde, Derk. "Prison Life in Eighteenth-Century Peking." *Journal of the American Oriental Society* 89.2 (1969): 311-333.
卜德：《十八世纪北京的监狱生活》
Bodde, Derk, and Clarence Morris. *Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967.
卜德和莫里斯：《帝制时代中国的法律：以清代的一百九十个案子为例》

Brunnert, H. S. , and V. V. Hagelstrom. *Present Day Political Organization of China*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1911.

卜内特和黑格尔斯托姆:《当代中国的政治组织》

Butterfield, Fox. "New Yorkers Turning Angry with More Beggars on Street." *New York Times*, July 29, 1988, 1.

布特菲尔德:《纽约人因街头有太多乞丐而愤怒》

Chang Chung-li. *The Income of the Chinese Gentry*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

张仲礼:《中国绅士的收入》

赵舒翘:《提牢备考》, 1893 年版

Chartier, Roger. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Translated by Lydia G. Cochrane. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

查特尔:《文化史:实践与表述之间》

陈东林、徐怀宝:《乾隆朝一起特殊文字狱:伪孙嘉淦奏稿案考述》, 载《故宫博物院院刊》, 1984 年第 1 期, 第 3—10 页。

《绩溪县志》, 1755 年版, 台北市绩溪同乡会 1963 年版

《江苏按察使司录呈长州县拿获乞丐陈汉如等一案全卷抄册》, 载《录副奏折·法律·其他》, 乾隆三十三年 (1768 年), 藏中国第一历史档案馆 (北京)

钱实甫:《清代职官年表》, 四卷本, 中华书局 (北京) 1980 年版

《清史列传》, 中华书局 (上海) 1928 年版, 中华书局 (台北) 1962 年重印

《清代帝后像》, 第 2 卷, 国立故宫博物院 (北平) 1935 年版

Chu, Raymond W. , and William G. Saywell. *Career Patterns in the Ch'ing Dynasty: The Office of Governor-general*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1984.

朱和塞维尔:《清代官职模式:总督之职》

庄吉发:《清代奏折制度》, 故宫博物院 (台北) 1979 年版

庄吉发:《清高宗十全武功研究》, 故宫博物院 (台北) 1982 年版

Ch'u T'ung-tsu. *Local Government in China under the Ch'ing*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

瞿同祖：《清代中国的地方政府》

全汉昇：《乾隆十三年的米贵问题》，载全汉昇：《中国经济史论丛》，新亚研究所（香港）1972年版

Cohen, Myron L. "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 180—202. Berkeley: University of California Press, 1988.

孔迈隆：《灵魂与救世：中国民间宗教中相互冲突的两个题目》，载华琛和罗友枝编：《中国帝制晚期和近代的殡葬礼仪》

Crossley, Pamela K. "*Manzhou yuanliu kao* and the Formalization of the Manchu Heritage." *Journal of Asian Studies* 46.4 (1987): 761-790.

柯娇燕：《〈满洲源流考〉与满洲传统的形成》

Crozier, Michel. *The Bureaucratic Phenomenon*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

克罗齐耶：《官僚现象》

Crozier, Michel, and Erhard Friedberg. *Actors and Systems: The Politics of Collective Action*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

克罗齐耶和弗里德伯格：《行为者与体制：集体行动的政治》

De Groot, J. J. M. *The Religious System of China*. 6 vols. Leiden: E. J. Brill, 1882-1910.

高延：《中国的宗教体系》

De Groot, J. J. M. *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Amsterdam: Johannes Muller, 1903-1904.

高延：《中国的宗教派别和宗教迫害》

Dennys, N. B. *The Folk-lore of China, and Its Affinities with That of the Aryan and Semitic Races*. London: Trübner and Co., 1876.

丹尼斯：《中国的民间传说及其同雅利安与闪族民间传说的类同之处》

Dore, Henry (Henri Doré). *Researches into Chinese Superstitions*. Translated

from the French with Notes, Historical and Explanatory, by M. Kennelly, S. J. Shanghai: Tusewei Printing Press, 1918.

禄是遒:《关于中国人的迷信的研究》

Entenmann, Robert E. "De Tonsura Sino-Tartarica: The Queue in Early Ch'ing China." Unpublished seminar paper, Harvard University, 1974.

鄢华阳:《中国—鞑靼人的削发:中国清初的辫子》

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

伊文斯-普里查德:《阿赞德人中的巫术、神谕和魔法》

Fairbank, John K., and Teng Ssu-yü. "On the Transmission of Ch'ing Documents." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 5 (1940): 1-71.

费正清和邓嗣禹:《论清代文件的传送》

Fairbank, John K., and Teng Ssu-yü. "On the Types and Uses of Ch'ing Documents." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1941): 135-246.

费正清和邓嗣禹:《论清代文件的分类和用途》

冯尔康:《雍正传》,人民出版社(北京)1985年版

Fortune, Robert. *A Residence among the Chinese: Inland, on the Coast, and at Sea.* London: John Murray, 1857.

福钦:《生活在中国人中间:内地、沿海、海上》

Freedman, Maurice. "Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case." In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman.* Selected and edited by G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1979.

弗里曼:《祖先崇拜:中国个案的两个方面》,载施坚雅编:《关于中国社会的研究:弗里曼文选》

傅宗懋:《清代督抚制度之研究》,国立政治大学(台北)1963年版

Fuchs, Walter. "Die Reisen Kienlungs nach Mittelchina." *Nachrichten der deutschen Gesellschaft fur natur-und Volkerkunde Ostasiens.* 74. 1—3 (1953).

福克斯:《乾隆的华中之行》

Gee, Nathaniel Gist. *A Class of Social Outcasts: Notes on the Beggars in China.* Peking: Peking Leader Press, 1925.

吉：《被社会遗弃的阶级：关于中国乞丐的笔记》

Guy, R. Kent. "The Appointment of Provincial Governors in Qing China: A Preliminary Analysis." Typescript.

盖博坚：《中国清代行省长官的任命：初步分析》

Hallpike, Chyristopher R. "Social Hair." *Man* 4 (1969): 256-264.

霍尔帕克：《社会的头发》

《杭州府志》，1784 年版

Hansson, Harry Anders. "Regional Outcast Groups in Late Imperial China." Ph. D. dissertation, Harvard University, 1988.

韩安德：《晚清地方上的不入流之辈》

Harrell, Stevan. "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion." *Journal of Asian Studies* 38 (1979): 519-528.

郝瑞：《中国民间宗教中的灵魂概念》

Hershman, Paul. "Hair, Sex, and Dirt." *Man* 9 (1974): 274-298.

荷西蒙：《头发，性和脏物》。

Ho Ping-ti. *Studies on the Population of China, 1368-1953.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.

何炳棣：《中国人口研究，1368—1953 年》

萧一山：《清代通史》（五卷本），商务印书馆（台北）1967 年版

徐珂：《清稗类钞》，上海 1928 年版，中华书局（北京）1986 年重印

Hucker, Charles O. *The Censorial System of Ming China.* Stanford: Stanford University Press, 1966.

贺凯：《明代中国的监察制度》

Hulsewe, A. F. P. *Remnants of Ch'in Law.* Leiden: E. J. Brill, 1985.

何四维：《秦律的遗迹》

Hummel, Arthur W. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period.* 2vols. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1941.

恒慕义编：《清代名人录》

Hunt, William. *The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983.

亨特：《清教徒时代：英格兰一个郡革命的到来》

Kahn, Harold L. *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

康无为：《皇帝心目中的君主统治：乾隆朝的想象与现实》

高一涵：《中国御使制度的沿革》，商务印书馆（上海）1926 年版

Kelley, David E. "Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century." *Modern China* 8.3 (1982): 361-391.

凯利：《庵堂和漕运船队：十八世纪的罗教与漕帮》

Kelley, David E. "Sect and Society: The Evolution of the Luo Sect among Qing Dynasty Grain Tribute Boatmen, 1700-1850." Ph. D. dissertation, Harvard University, 1986.

凯利：《会党与社会：罗教在清代漕运水手中的发展，1700—1850 年》

Kieckhefer, Richard. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500.* Berkeley: University of California Press, 1976.

基彻弗：《欧洲的巫师审判：其在雅俗文化中的基础，1300—1500 年》

Kluckhohn, Clyde. *Navaho Witchcraft.* 1944. Reprint. Boston: Beacon Press, 1967.

克拉克杭：《纳瓦霍的巫术》

《广德州志》，1881 年版。

Kuhn, Philip A. "Chinese Views of Social Classification." In James L. Watson, ed., *Class and Stratfication in Post-Revolution China*, 16-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

孔飞力：《中国人对于社会等级的看法》，载华琛编：《革命后中国的阶级与阶层》

Kuhn, Philip A. "Political Crime and Bureaucratic Monarchy: A Chinese Case of 1768." *Late Imperial China* 8.1 (June 1987): 80-104.

孔飞力：《政治罪和官僚君主制：中国 1768 年的一例个案》

《国朝耆献类徵·初编》(1884—1890年),文海出版社(台北)1966年重印

Larner, Christina. *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

拉纳:《上帝的敌人:苏格兰对巫师的迫害》

Larner, Christina. *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief.* Oxford: Basil Blackwell, 1984.

拉纳:《巫术与宗教:民众信仰的政治学》

Leach, Edmund R. "Magical Hair." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88 (1958): 147-164.

李奇:《魔法般的头发》

Levack, Brian P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe.* London: Longman Group, 1987.

列瓦克:《欧洲近代早期对巫师的迫害》

李国祁:《清代基层地方官人事嬗递现象之量化分析》,中央文物供应社(台北)1975年版

Lin Man-houng. "Currency and Society: The Monetary Crisis and Political-Economic Ideology of Early Nineteenth-Century China." Ph. D. dissertation, Harvard University, 1989.

林满红:《货币与社会:十九世纪初中国的货币危机与政治经济意识形态》

林咏荣:《唐清律的比较及其发展》,国立编译馆(台北)1982年版

刘石吉:《明清时代江南市镇研究》,中国社会科学出版社1988年版

罗贯中和冯梦龙:《平妖传》,古典文学出版社(上海)1956年版

马起华:《清高宗朝之弹劾案》,华康出版部(台北)1974年版

Macfarlane, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study.* London: Routledge and Kegan Paul, 1970.

麦克法林:《都铎与斯图亚特时期英国的巫术:一项地区性比较研究》

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge.* New York: Harcourt, Brace and Company, 1936.

曼海姆：《意识形态和乌托邦：知识社会学导论》

Marwick, Max G. *Sorcery in Its Social Setting.* Manchester: Manchester University Press, 1965.

马维克：《妖术产生的社会环境》

Matignon, Jean-Jacques. "Le mendiant de Pekin." In *Superstition, crime, et misere en, China*, 207 - 246. 4th ed. Lyons: Storck, 1902.

马蒂农：《北京的乞丐》，载《中国的迷信，罪行与贫困》

Metzger, Thomas A. *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.

墨子刻：《清代官僚体制的内部组织》

Middleton, John, and E. H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa.* London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

米德尔顿和温特编：《东非的巫术与妖术》

Mitchell, Brian R. *European Historical Statistics, 1750 - 1975.* 2nd rev. ed. New York: Facts on File, 1981.

米契尔：《欧洲历史统计，1750—1975 年》

Moore, R. I. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe*, 950 - 1250. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

莫尔：《一个有迫害倾向的社会的形成：西欧的权力及变异，950—1250 年》

Mortier, Florent. "De la Mendicite en China." *Bulletin de la Societe Royale Belge d'Anthropologie et de Prehistoire de Bruxelles*, 59 (1948): 176 - 187.

莫梯尔：《中国的乞丐》

Murray, Laura. "New World Food Crops in China: Farms, Food, and Families in the Wei River Valley." Ph. D. dissertation, University of Pennsylvania, 1985.

莫莱：《美洲的粮食作物在中国：渭河流域的农场、食物和家庭》

中川忠英：《清俗纪闻》，1799 年版

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774.* New Haven: Yale University Press, 1981.

韩书瑞：《山东叛乱：1774 年的王伦起义》

Naquin, Susan, and Evelyn S. Rawski. *Chinese Society in the Eighteenth Century.* New Haven: Yale University Press, 1987.

韩书瑞和罗友枝：《十八世纪中国社会》

Ocko, Jonathan K. *Bureaucratic Reform in Provincial China: Ting Jih-ch'ang in Restoration Kiangsu, 1867 – 1870.* Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983.

欧中坦：《丁日昌与同治年间的江苏吏治改革》

Overmyer, Daniel L. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

欧大年：《中国民间宗教教派研究》

彭信威：《中国货币史》，群联出版社（上海）1958 年版

彭泽益：《鸦片战争后十年间银贵钱贱波动下中国经济与阶级关系》，载《历史研究》，1961 年第 6 期，第 40—68 页

Potter, Jack. "Cantonese Shamanism." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, 206 – 231. Stanford: Stanford University Press, 1974.

珀特：《广东的萨满教》，载武雅士编：《中国社会中的宗教和礼仪》

Prip-Møller, Johanes. *Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life.* Copenhagen, 1936. Reprint. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967.

普利普 - 缪勒：《中国的佛教寺庙：它们的布局以及作为佛教隐士生活场所的作用》

蒲松龄：《聊斋志异》，上海古籍出版社 1978 年版

Rosenberg, Hans. *Bureaucracy, Aristocracy, and Autorcracy: The Prussian Experience, 1600 – 1815.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

罗森伯格：《官僚，贵族和专制君主：普鲁士的经验，1600—1815 年》

Ruitenbeek, Klass. "Craft and Ritual in Traditional Chinese Carpentry." *Chinese Science* 7 (December 1986): 1 – 23.

鲁克斯：《传统中国木匠业的营造方式和礼仪》

Saso, Michael. "Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, 329–335. Stanford: Stanford University Press, 1974.

萨索:《道教礼仪中的正统与非正统》,载武雅士编:《中国社会中的宗教和礼仪》

沢田瑞穗:《中国的咒法》,东京 1984 年版

Schak, David C. *A Chinese Beggars' Den: Poverty and Mobility in an Underclass Community*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.

沙学汉:《中国乞丐"窝":一个下层社区的贫困与流动》

Schipper, Kristofer. "On Chinese Folk Religion." Typescript.

施舟人:《论中国的民间宗教》

Schur, Edwin M. *Labeling Deviant Behavior: Its Sociological Implications*. New York: Harper and Row, 1971.

舍尔:《指称越轨行为:它的社会学意义》

单士元:《清代起居注》,载《清代档案史料丛编》,中华书局(北京)1979 年版,第 4 卷,第 259—271 页

Sharpe, J. A. *Crime in Seventeenth-Century England: A County Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

夏普:《十七世纪英格兰的犯罪:对一个郡的研究》

Shek, Richard. "Millenarianism without Rebellion: The Huangtian Dao in North China." *Modern China* 8.3 (1982): 305–336.

石汉椿:《没有造反的千福年:华北的皇天道》

沈家本:《历代刑法考》,载《沈寄簃先生遗书》,中华书局(北京)1985 年重印

沈葆桢:《沈文忠公政书》(1880 年版),文海出版社(台北)1967 年重印

沈德符:《万历野获编》,中华书局(北京)1980 年版

Skinner, G. William. "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China." In G. William Skinner and Mark Elvin, eds. *The City in Late Imperial China*, 211–252. Stanford: Stanford University Press, 1977.

施坚雅:《十九世纪中国的地区性城市化》,载施坚雅与伊懋可编:《中

华帝国晚期的城市》

Skinner, G. William. "Cities and the Hierarchy of Local Systems." In G. William Skinner and Mark Elvin, eds., *The City in Late Imperial China*, 275 -352. Stanford: Stanford University Press, 1977.

施坚雅:《城市和地方体制中的等级秩序》,载施坚雅与伊懋可编:《中华帝国晚期的城市》

Skinner, G. William. "Marketing and Social Structure in Rural China (Part I)." *Journal of Asian Studies* 24.1 (1964): 3 -43.

施坚雅:《乡村中国的市场与社会结构》(第一部分)

Skinner, G. William, and Mark Elvin, eds. *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press. 1977.

施坚雅与伊懋可编:《中华帝国晚期的城市》

Spence, Jonathan D. *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor: Bondservant and Master*. New Haven: Yale University Press, 1966.

史景迁:《曹寅和康熙皇帝:奴仆和主子》

Sun, E-tu Zen. "Sericulture and Silk Textile Production in Ch'ing China." In W. E. Willmott, ed., *Economic Organization in Chinese Society*, 79 -108. Stanford: Stanford University Press, 1972.

孙任以都:《清代中国的养蚕业和丝织业》,载威尔莫特编:《中国社会的经济组织》

铃木中正:《乾隆十七年马朝柱的反清运动——中国民众的乌托邦运动的一例》,载《明清史国际学术讨论会论文集》,天津人民出版社 1982 年版,第 698—714 页

谷井俊仁:《乾隆时期一桩影响广泛的犯罪事件及国家的对应——关于割辫案的社会史素描》,载《史林》,第 70 卷第 6 期(1987 年 11 月),第 33—72 页

谷井俊仁:《清代行省的警察机能——以割辫案为例》,载《东洋史研究》,第 46 卷第 2 期(1988 年 3 月),第 763—787 页

《德清县志》(1673 年版),1912 年重印

《德清县续志》(1808 年版),1912 年重印

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic.* New York: Penguin Books, 1985.

托马斯:《宗教与魔法的衰落》

Thompson, Laurence G. *Chinese Religion: An Introduction*, 3rd ed. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1979.

汤普森:《中国宗教导论》

Thurow, Lester C. *The Zero-Sum Society: Distribution and the Possibilities for Economic Change.* New York: Basic Books, 1980.

瑟罗:《零和社会:分配与经济变化的概率》

《点石斋画报》(上海,1884—1889),《广角镜》(香港)1983年重印

田居俭和宋元强:《中国资本主义萌芽》,巴蜀书社(成都)1987年版

Topley, Marjorie. "Chinese Traditional Ideas and the Treatment of Disease: Two Examples from Hong Kong." *Man* 5 (1970): 429–436.

托普利:《中国传统观念及对疾病的治疗:香港的两个例子》

曹松叶:《泥水木匠故事探讨》,载《民俗》(广州),第108期(1930年4月),第1—7页

Vogel, Hans-Ulrich. *Central Chinese Monetary Policy and Yunnan Copper Mining during the Early Ch'ing, 1644–1800.* Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, forthcoming.

傅汉斯:《清初中国的中央货币政策与云南的铜矿生产,1644—1800年》

Wakeman, Frederic Jr. "The Evolution of Local Control in Late Imperial China." In Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China*, 1–25. Berkeley: University of California Press, 1975.

魏斐德:《中国帝制晚期地方控制的演变》,载魏斐德和格兰特编:《中国帝制晚期的冲突与控制》

Wakeman, Frederic Jr. "Localism and Loyalism during the Ch'ing Conquest of Kiangnan: The Tragedy of Chiang-yin." In Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China*,

43 – 85. Berkeley: University of California Press, 1975.

魏斐德:《地方主义与清征服江南时期的效忠思想:江阴的悲剧》

Wakeman, Frederic Jr. "China and the Seventeenth-Century Crisis." *Late Imperial China* 7. 1 (1986): 1 – 26.

魏斐德:《中国与十七世纪的危机》

Wakeman, Frederic Jr. *The Great Enterprise: The Manchu Restoration of Imperial Order in Seventeenth-Century China.* Berkeley: University of California Press, 1985.

魏斐德:《洪业:十七世纪满族人在中国对帝国秩序的恢复》

Wakeman, Frederic Jr., and Carol Grant, eds. *Conflict and Control in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press, 1975.

魏斐德和格兰特编:《中国帝制晚期的冲突与控制》

王圻:《三才图会》(1607 年版),成文出版社(台北)1970 年重印

汪士铎:《汪悔翁乙丙日记》(1936 年版),文海出版社(台北)1967 年重印

Watson, James L. "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In M. Bloch and J. Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life*, 155 – 186. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

华琛:《事关骨肉:广东社会对于死亡污染的处理》,载布洛克和派瑞编:《死亡和生命的再生》

Watson, James L. "Funeral Specialists in Cantonese, Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 109 – 134. Berkeley: University of California Press, 1988.

华琛:《广东社会中的葬仪司仪:污染,举止行为和社会等级》,载华琛和罗友枝编:《中国帝制晚期和近代的殡葬礼仪》

Watson, James L., and Evelyn S. Rawski, eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China.* Berkeley: University of California Press, 1988.

华琛和罗友枝编:《中国帝制晚期和近代的殡葬礼仪》

Watt, John R. *The District Magistrate in Late Imperial China.* New York: Columbia University Press, 1972.

瓦特:《中国帝制晚期地方官吏》

Weber, Max. *The Religion of China.* Glencoe: Free Press, 1959.

韦伯:《中国的宗教》

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.

韦伯:《经济与社会: 解释社会学提纲》

Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900 – 1950.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

尉迟酣:《中国佛教习俗, 1900—1950 年》

Weller, Robert P. "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan." *American Ethnologist* 12 (1985): 49 – 55.

魏乐博:《土匪、乞丐和鬼蜮: 国家在台湾对宗教解释控制的失败》

Willeke, Bernward H. *Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784 – 1785.* Saint Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 1948.

韦勒克:《帝国政府与 1784—1785 年间在中国的天主教传教士》

Williams. E. T. "Witchcraft in the Chinese Penal Code." *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 38 (1907): 61 – 96.

卫理:《中国刑律中的巫术》

Williams, E. T. "The State Religion of China during the Manchu Dynasty." *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 44 (1913): 11 – 45.

卫理:《满清王朝时期中国的国家宗教》

Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, 131 – 182. Stanford: Stanford University Press, 1974.

武雅士：《神灵，鬼怪与祖先》，载武雅士编：《中国社会中的宗教和礼仪》

Wu, Silas H. L. "The Memorial Systems of the Ch'ing Dynasty (1644 - 1911)." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 27 (1967): 7 - 75.

吴秀良：《清代的奏折制度，1644—1911 年》

Wu, Silas H. L. *Communication and Imperial Control in China: The Evolution of the Palace Memorial System, 1693 - 1735.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1970.

吴秀良：《中国的通信和帝国控制：宫廷奏折制度的演变，1693—1735 年》

Wu, Silas H. L. *Passage to Power: K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661 - 1722.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

吴秀良：《通向权力之路：康熙和他的继位者们，1661—1722 年》

Wu Wei-P'ing. "The Development and the Decline of the Eight Banners." Ph. D. dissertation, University of Pennsylvania, 1969.

吴伟平（音译）：《八旗制度的兴衰》

Yang, C. K. (Yang Ch'ing-k'un). *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors.* Berkeley: University of California Press, 1961.

杨庆堃：《中国社会中的宗教：关于宗教在当代的社会作用及其若干历史因素的研究》

叶显恩：《明清徽州农村社会与佃仆制》，安徽人民出版社 1983 年版

Yu Ying-shih. " 'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47. 2 (1987): 363 - 395.

余英时：《魂兮归来！对佛教未传入前中国关于灵魂及"后世"概念变化之研究》

袁枚：《子不语》，上海 1914 年版

《雍正朝朱批引见单》，载《清代档案资料丛编》，第 9 卷，中华书局（北京）1983 年版，第 44—156 页

《永嘉县志》，1882 年版

Zelin, Madeleine. *The Magistrate's Tael: Rationalizing Fiscal Reform in Eighteenth-Century Ch'ing China.* Berkeley: University of California Press, 1984.

曾小萍：《地方官手中的银两：十八世纪清代中国推动财政合理化的改革》

致　谢

本书的写作自始至终得到了中国同事的帮助。中国人民大学的韦庆远和第一历史档案馆的鞠德源在作为哈佛燕京学社的客人在剑桥访问期间，以及我在北京从事研究工作时，引导我接触了许多历史资料。他们的友情和勇气对我的研究与写作是一种激励。戴逸、王思治和人民大学清史研究所的其他同事为我提供了热情的接待和知识上的指导。我对中国档案部门的领导和工作人员——尤其是北京的严运生和徐艺圃以及台北的张彼得和庄吉发——尤为感激。中国已经将保存清代文献的伟大宝库向所有国家的研究者开放，这必须被视为现代学术研究发展中的伟大事件之一。我们还只是刚刚开始理解这对于我们认识人类生活会产生何等重大的意义。

美中学术交流委员会为我于1984年在中国从事档案研究提供了资助。我在哈佛大学费正清东亚研究中心的同事们以及哈佛燕京图书馆的工作人员亦给了我很多帮助。其中，我的研究助手 Elaine Mossman 对我的帮助特别大。Prasenjit Duara，李明哲，林满红，Susan Naquin，Evelyn S. Rawski，Nathan Sivin，James L. Watson 认真地阅读了本书书稿，对这些朋友的慷慨相助，我的感谢是难以用言辞表达的。Beatrice S. Bartlett 曾在费正清中心工作两年，其间，她与我分享了关于清代通信系统的广泛知识。还有许多人帮助我解决了一系列特殊问题，他们是:

Daniel Bell, Peter Goldman, R. Kent Guy, Aurthur Kleinman, Patrick Tai（他极富技巧地帮助我建立了资料库系统），Pei-yi Wu，Judith Zeitlin。如果没有 Chiang Yung-chen、韩明、Kam Tak Sing（本书的满人姓名表是他编制的）、罗丽达、Beata Tikor、Diana Wang、Yang Jeou-yi 等给予的协助，本项目是难以完成的。本书地图由 Pat McDowell 绘制，索引则由 Olive Holmes 编制，我谨在此致谢。哈佛大学出版社的 Elizabeth Gretz 从事编辑工作时从来便既有见地，又对作者极富同情心。所有这些朋友使我得以免犯很多错误，但如果书中仍存在错误的话，当然应由我负责。我的妻子 Mary L. Smith 以批判性的眼光阅读了书稿，并给我以极大的鼓励。本书是献给她的——尽管这与她的贡献相比是太微不足道了。

孔飞力

1990 年 1 月

索　引

（索引条目以首字拼音为序；索引页码为英文原版页码，即本书边码；索引中的注释按章排序，如 Ch6n55 即为第六章注 55）

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

R

S

T

W

Y

Z



译者后记

《叫魂：1768 年中国妖术大恐慌》所讲述的是一个关于“盛世妖术”的故事。套用国内出版界朋友们的一句行话，这是近年来美国汉学研究中出现的一本“大书”。

在中国的千年帝制时代，清高宗弘历（乾隆皇帝）可谓空前绝后的一人。在他治下的六十余年间，经顺治、康熙、雍正三朝而建立并巩固起来的大清帝国达到了权力与威望的顶端。然而，正是在弘历治下的盛世似乎达到了登峰造极之时，整个大清帝国的政治与社会生活却被一股名为“叫魂”的妖术之风搅得天昏地暗。在 1768 年（乾隆三十三年）由春天到秋天的那几个月里，这股妖风竟然冲击到了几乎半个中国，其影响所及，小民百姓为之人心惶惶，各级官员为之疲于奔命，皇帝陛下为之寝食不宁。于是，人们不禁要问：既为盛世，何以会妖术横行？仔细读过这个故事，不禁又会问：从历史的角度来看，这个故事到底有什么意义？在二百多年后的今天再来讲述这个故事，又能令生活于今天的人们得到怎样的启示？在我们看来，这正是《叫魂》这本书使人觉得可读和耐读的地方（尽管人们对于书中关于历史事件的理解与解释是会有见仁见智之处的）。读这本书，是在读历史。但每每又会让人联想到自己所亲身经历过的许多事情——至少我们在翻译此书时常常是有这样的感觉的。

孔飞力教授是美国及西方中国史研究领域中为人们所公认的一位大家。他于1964年在哈佛大学获得博士学位，是国内读者所熟悉的费正清教授的高足。1977年，当费正清教授从哈佛大学荣退后，孔飞力教授便由已任教十多年的芝加哥大学转回母校接替费正清留下的空缺，一直任教至今。他曾担任过芝加哥大学远东语言文化系主任、哈佛大学费正清东亚研究中心主任、哈佛大学东亚研究委员会主席；获得过包括古根汉姆学术研究奖在内的多种学术荣誉；并是美国艺术人文科学院院士。

孔飞力教授并不属于那种"著作等身"的学者。事实上，在他迄今三十余年的研究写作生涯中，他只出版过两本专著。一本是写于七十年代初的《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》（此书中译本于九十年代初由北京的一家出版社出版），另一本便是我们现在翻译成中文的这本《叫魂》。这两本书出版后，都在美国历史学界引起了极大反响，普遍被人们认为起到了开学术研究风气之先的作用。《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》一书将政治军事史研究同社会史研究结合起来，对促成近代中国国家与社会巨大变化的内在历史动因进行了探讨。《叫魂》则表现出了一种更为宏大的学术视野，在构建以"叫魂"案为中心的"大叙事"的过程中，在方法论的层次上将社会史、文化史、政治史、经济史、区域分析、官僚科层制度分析以及心理分析等研究方法结合在一起。此书于1990年出版后，获得了当年的"列文森中国研究最佳著作奖"。我们两人在美国大学教授中国历史课的时候，都曾以《叫魂》作为学生的必读参考书，颇受学生欢迎，并因而萌生了将此书译成中文，介绍给中国读者的想法。尽管我们自己都有着极为繁重的教学任务与早已排得满满的研究写作计划，我们最终还是决定担负起将《叫魂》一书译成中文的工作。我们采取了分工合作

的方法，由陈兼翻译第一至第五章，刘昶翻译第六至第十章，然后两人分别校阅对方所译章节，最后由陈兼对全书译文进行统校。

但是，在翻译的过程中，我们竟时时感到承担翻译此书也许是一个“错误”。《叫魂》不是一本好译的书。尽管我们都是历史科班出身（但并非专治清史），在国内及美国大学历史系也都已任教多年，但在翻译此书时，仍然感到十分吃力。孔飞力教授写作此书时大量引用了清代的文献档案资料，在论述过程中，又在娓娓道出一段段曲折稀奇的故事的同时，将它们同自己对于种种社会科学理论的理解与一种深刻的历史人文关怀糅合在一起，以极为生动精巧的英文写成了这本书。要以流畅的中文忠实地反映出原书的意思与风格，真是谈何容易！我们在翻译此书时，对原文与译文都反复推敲，可谓殚精竭虑，自以为是尽了力量的。经过两年多的努力，译文最终是完成了，但其中定然会有许多不妥乃至不达之处，我们只能诚恳地期望读者诸君予以批评教正。

在完成本书翻译的过程中，我们得到了很多友人和同行的帮助。孔飞力教授为我们提供了大量清宫原始档案的复印件，并认真解答了我们的许多问题。姚平教授和陈之宏博士仔细阅读了部分章节的译稿，并提出了不少可贵的修改意见。胡少华和李迪两位先生在担任译者之一的研究助手期间，做了许多具体甚至琐碎的服务工作。此外，我们还曾得到林满红教授和韩书瑞（Susan Naquin）教授及时提供的帮助。我们谨在此深表谢意。

陈兼　刘昶

1998 年 10 月

《叫魂》译后
——翻译札记及若干随想

感觉上，似乎还只是一瞬间。由我们翻译的《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》中译本的出版，竟已有十二年了。

《叫魂》中译本初版是1999年初问世的。当时，我们完全没有想到，这本书会在中国读者中产生如此大的影响。在那个版本里，我们写了一段不长的“译者的话”，对孔飞力和他的著述作了一些简单的介绍，没有作进一步的讨论。书出版后，因为事情太多，除了刘昶写过一篇评介文章，陈兼有过两篇极短的书介外，我们没有再就此书作过其他讨论。现在，三联书店准备出再版本，我们对全书的内容作了校订，尤其是校正了初版本的一些人名的不当译法并改正了个别文字上的错译或误植。同时，也想借这篇属于译者札记的文字，谈谈我们当年为什么会想到翻译这本书，也谈谈当年翻译以及十年后重新校订这本书时的一些想法。

翻译《叫魂》之缘起——我们各自的故事

陈兼：翻译《叫魂》的念头，最初是由我而起的。在这背后，有着上世纪八十年代后期我初到美国攻读博士学位时的一

段故事。在一次偶然的交谈中，现已作古的吴天威先生和我谈起了美国中国史学界的种种人事掌故，其中提到了任教哈佛的孔飞力教授。吴先生说，这是美国中国史学界的一位大人物，在1970年代初曾出过一本颇有影响的专著，并以此为“敲门砖”，在费正清（John K. Fairbank）退休后接任哈佛大学中国史研究的位子。但将近二十年过去了，他重回哈佛也将近十年了，却迟迟拿不出第二本书来。吴先生感慨地说，现在领域里的很多人都觉得，哈佛大学让孔飞力接费正清的班真是犯了大错。

正是由于这番谈话，引起了我对孔飞力著述的兴趣。于是，找到了他的《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量——1796—1864年的军事化和社会结构》和一些论文（包括当时已译成中文的《剑桥晚清史》中孔飞力所著的章节），粗粗读了一遍。我自己的研究重心虽然是二十世纪国际关系史和中外关系史，但一直对清史有兴趣（在国内读研究生时，还和同窗于醒民一起发表过两篇关于晚清上海轮船商的论文）。但当时忙于修课，而读书的重点及主要心思又放在国际关系史和国际关系理论，所以，并没有留下太多的印象，也对于孔飞力的著作为什么如此受到重视，并不知其所以然。

后来，还是读了柯文（Paul Cohen）《在中国发现历史》之后（我有一种同时阅读英文原著和中译本嗜好，这本书我就是对照着林同奇的中译本读的），我才意识到，孔飞力的书受到学界重视的原因之所在。孔飞力是费正清和史华慈（Benjamin Schwartz）的学生。当他在上世纪六十年代于哈佛拿到博士学位时，美国和西方学者研究中国近代史的基本思路仍然受到“西方冲击、中国反应”范式的主导，一般学者多从中西之间的交流和冲击中去寻找把握中国社会由传统向现代渐次转变的动因。孔飞力当时还是一个未及不惑之年的年轻历史学家，

但他在自己博士论文以及在此基础上完成的《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》一书中，将关注的重点放到了中国社会内部的变化。他为了寻求并界定促成中国国家与社会巨大变化的内在历史动因，以关于民兵组织演变以及地方军事化发展的探讨为中心，将政治军事史同社会史研究结合起来，对中国农村社会结构、国家权力对于下层的渗透和控制以及晚清绅权扩大而引起的国家—社会关系蜕变，做了具有开创性意义的探讨。他在此基础上提出，中国帝制晚期的危机所涉及的并非仅仅是“一个王朝的衰落”，更是“一种文明的没落”，而“社会以及政治组织的新形式也必定会从这一没落中的文明内部被催生出来”。这里的潜台词是：学者们在寻找与界定中国近现代化进程的最初动因时，着眼点必须由外部转向内部，注意力必须由大处转向小处，研究的重心必须由上层转向下层。今天，这些看法早已成为美国及西方中国近现代史研究的主流意识。但在上世纪六七十年代，孔飞力所提出的这些看法有着无可争辩的“超前”性质。这样的一本书怎么会不引起人们的重视呢？

1990年，孔飞力的《叫魂》一书出版了。人们很快便意识到，他写的是又一本开学术研究风气之先的“大书”。关于他“无所作为”的种种说法也几乎在顷刻之间便销声匿迹了。

当时，我已经获得博士学位，开始到纽约州立大学的一所分校任教。《叫魂》出版后，我立即买了一本，并几乎一口气便读完了。我所授课程中，有一门是“1600年后的中国史”，《叫魂》平装本出版后，我便开始在自己的课上将这本书和黄仁宇的《万历十五年》当作必读参考书交替使用。（两本书比较，学生们似乎更喜欢《叫魂》。）当时便觉得，这本书是可以也应该介绍给国内读者的。我同孔飞力的直接接触始于1992年初，我接任了《中国历史学家》（*Chinese Historians*）杂志主编后，正值孔飞力在中国留美历史学会年会上发表了一篇题为

《政治参与和中国宪法：西方所起作用》的主旨发言。我随即约请孔飞力将讲话文稿交给《中国历史学家》发表。[14]孔飞力立即便同意了，我同他也就此事有过好几封书信来往。孔飞力对文稿的修改极为细致（我到现在还保存着当年他用工工整整的英文正楷以红笔修改的稿件），这不禁令我加深了对于这位前辈大家的敬意。

1996年回国，在上海三联书店任副总编的老同学陈达凯向我问起，有没有值得译成中文的英文学术专著，我当时便想到了《叫魂》，并向他介绍了书的主要内容。想不到，陈达凯竟抓住这件事情不放，并在不知不觉之间便把翻译此书之事也加到了我的身上。在他和当时任上海三联总编辑的另一位华东师大老同学陈保平的一再促动之下，我同孔飞力取得了联系，他马上便同意由我来翻译这本书，并让出版《叫魂》的哈佛大学出版社以象征性的价格把中文简体字版的版权卖给了上海三联。这样一来，我是骑上了虎背，下不来了。只是，我的其他事情实在太多（那也正是我在写自己的第二本英文著作《毛泽东的中国与冷战》的时候），所以，便想到要找一位合作者，一起翻译《叫魂》。

刘昶： 1970年代孔飞力的《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》和魏斐德（Frederic Wakeman）的《大门口的陌生人》（*Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839—1861*）这两本著作开启了美国的中国史研究领域的新潮流，我在加州大学洛杉矶分校读博士课程时，孔飞力的著作是必读书。他对中国近代社会演变之内在动力的强调，对地方精英权力的扩张及地方军事化的分析讨论，给我留下了深刻的印象。孔飞力在

[14] Philip A. Kuhn, "Political Participation and the Chinese Constitution: The Role of the West," *Chinese Historians*, vol. 5, No. 2 (Fall 1992), pp. 1—6.

写《叫魂》之前只出过这一本专著，但已足以显示他的学术功力，也奠定了他在美国中国史领域的重要地位。时隔二十年后，他的《叫魂》一出版就受到广泛关注，实在是毫不奇怪的。他也不负众望，一出手就是经典。

1995年我去麻省理工学院教中国史。麻省理工学院没有历史系本科，但和所有美国大学一样，本科生不论专业都必须选修一定数量的人文课程。其中的历史课程，任课教师除了指定必读书外，还要指定几本书作为补充读物，可以是史料选编、研究专著，也可以是文学作品、人物传记等。一般情况下，教师都会选一些兼顾知识性和趣味性的作品，以吸引学生的兴趣。美国专业历史学家写的一些历史著作很有可读性，如我们熟知的史景迁的《王氏之死》和黄仁宇的《万历十五年》等，之所以如此，原因之一便是要面对这样一个读者群体。同时，从1990年代中期起，中国在美国的影响逐步上升，而从1980年代开始的日本热则逐步降温，这明显地反映在大学东亚史的选课上。我在麻省理工学院教中国史时，日本史课程由美国著名日本史专家道尔（John Dower）教授讲授，但选修中国史的学生明显增多，而选修日本史的学生则日渐减少。在一次教师聚会上道尔教授和我开玩笑说，你把我的学生和饭碗都抢走了。

我在自己的课上把《叫魂》当作指定读物，学生们对这本书特别感兴趣，常常比其他的教材和读物讨论得更深入、更仔细。而我因为要和学生讨论此书，也读得非常仔细，体会颇多。我当时就想，若把这本书译介到国内，一定也会很受欢迎，并会对国内的历史研究有很多启示，因为它让我们看到，历史可以写得这样生动有趣而又不失学术的严谨和深刻，也可以这样重现历史而又充满现实关怀。1996年，陈兼来波士顿开会，我们在一起吃饭聊天时谈到了《叫魂》，他说他正在准备

翻译这本书，我说我也有译介此书的念头。于是，陈兼就竭力鼓动我一起合作翻译此书，我同意了。若不是陈兼来找我，我恐怕是不会下决心做这件事的。陈兼和我都是七七级历史专业的学生，进的又都是上海师范大学（后来上海师范大学又分为华东师范大学和上海师范学院，我们才分开）。八十年代初，我的一篇关于中国封建社会长期延续原因的习作先在《上海师范学院学报》发表、而后又被《历史研究》转载，在国内学界引起了诸多反响，有些人甚至“上纲上线”地对其中的一些观点进行批判。陈兼始终是我坚定的支持者，我们之间也有了更多的交往。在八十年代中期的“文化热”中，我们又经常聚集在一起讨论各种问题。出国后，我们之间也一直保持着密切的联系。陈兼做事果决，勇于担当。在决定翻译《叫魂》后，他包揽了诸如与孔飞力联系，与哈佛大学出版社打交道，与上海三联书店签约，以及翻译后期编辑定稿等种种事务，我只要“搭便车”就可以了。我感到，和陈兼合作是一件非常愉快的事情，但翻译结束后他却对我说：“刘昶，跟你合作很愉快，你是一个最好的合作者。”我忙回答说：“陈兼，你把事情说反了。这句话应该我对你说才对。”总之，翻译《叫魂》虽然很吃力，但却是我们之间一次愉快和值得铭记的经历，也成了我们一生友谊的见证。

孔飞力写《叫魂》，是下足了档案研究的功夫的。为了做这项研究，他在中国第一历史档案馆花了大量时间阅读复印了原始档案。《叫魂》中引用了大量乾隆朝的档案材料，在翻译时，若没有档案的原始复印件，要将这些引文从英文复原为中文是做不到的。孔飞力把他写《叫魂》时所用的档案复印件统统交给了我们，记得我去他办公室取时，装了满满的一大纸箱。在复原《叫魂》档案的中文原文时，我们发现孔飞力的工作习惯非常专业仔细。复印的纸张很大，均按清代宫中档案的

原来尺寸复印，并按照书中引用的顺序整齐地码在一起，这使得我们在复原档案的中文原文时省了很多工夫。阅读清代原始的手写档案对一般中国读者来说都不容易，更不要说孔飞力这样一个洋人了。他在《叫魂》中对中文材料虽有个别误读，但总体上来说，他通过叫魂故事对中国历史所做的解读是非常高明和深刻的，无怪乎这本书成了研究中国历史的经典。孔飞力研究的是十八世纪的中国，但他有着强烈的现实关怀。记得我去取复印材料时，他对我说的第一句话就是："我这本书也是在写今天的中国，中国人看得懂吗?"我当即回答说："当然看得懂。"(后来回想起来，他说的只是一句平常话，他所担心的是自己以西方人的视角和观点写的中国历史，能否为中国读者所接受和理解。)我们在书中看到的是，他所讨论的全是历史，对现实并无半点影射。我们之所以在读此书时会感到似曾相识，那是因为现实中还常常有历史的影子罢了。

《叫魂》何以成为学术"畅销书"?

孔飞力的著述不好译，《叫魂》更不是一本好译的书，我们两个人的事情又多，翻译《叫魂》，我们做了两年多，先是将全书的十章一分为二，每人各译五章，再互相校对，最后再由陈兼统稿，终于在1998年底完成了书稿。交出后，上海三联在极短的时间内就把书出版了。

我们本来都觉得，《叫魂》这本书有好的内容，又有可读性，应该不会卖得太差，至少出版社是不会亏本的。但《叫魂》出版后受到人们欢迎和重视的程度，却大大地超过了我们原来的预想。这本书在台湾也颇受欢迎。《叫魂》繁体字本在台湾出版时用的是我们的译本，但我们却全然不知情。后来，

还是在这本书被评为某一年的台湾“十大好书”之一以及“最佳译著”之一时，我们才晓得原来这本书在台湾也出版了。

《叫魂》为什么会受到两岸读者的广泛重视和欢迎？这恐怕同这本书的主题、内容以及孔飞力的写法有关。孔飞力固然是一位十分严肃的学者，但也是一个极会讲故事的人。要在一位作者的身上同时发现这两种品质其实是很不容易的——不然的话，世界上就不会有那么多十分不严肃的“纪实”作品，也不会有那么多严肃和枯燥得让人不愿问津的学术著作了。当孔飞力的这两种品质在《叫魂》这本书中集中地体现出来时，就构成了这本书受到人们欢迎的一个重要的基本条件。

《叫魂》故事的可读和耐读之处，还在于其中所包涵的跨越历史时空的种种意蕴。比如，孔飞力在书中所描述的那种丑恶的全社会歇斯底里在近现代中国还曾一再地重演，并在上世纪六七十年代那场“史无前例”的“大革命”中达到了登峰造极的境界。任何一个曾经历过那个年代的人，在读到孔飞力的这些描述时都会有某种似曾相似的感慨。更为重要的是，造成这种全社会歇斯底里的社会历史根源似乎仍旧深植于中国社会的土壤之中，因而，还会不断地重现——尤其是在表面光鲜的“盛世”之时，更是如此。

《叫魂》出版时，又正好是一股被视为“现代妖术”的风波在国内拔地而起之时，并被当作重大“政治罪”来对待和处理。这也极容易引发人们关于历史和现实之间相似之处的联想。陈兼还记得，1999 年 7 月底他在桂林参加一个关于国际冷战史的学术会议时，因为几位与会的朋友向他要《叫魂》，便去当地一家新华书店购买。店里空无一人，开着的电视机正播放着对于那股“现代妖术”之风的严正声讨，卖书的小姑娘看上去顶多是个高中毕业生，正聚精会神地读着的书竟是《叫魂》，并已是店里剩下的最后一本了。当他买走这本书并告诉

小姑娘自己是书的译者之一时，她很不情愿地交出书的同时，居然指着电视机嘀了一句："很像的。"

"盛世妖术"的叙事

《叫魂》的大叙事，是由一系列稀奇古怪、扑朔迷离的故事和案件串联组成的。把这些故事连接起来的，则是"盛世妖术"这个乍一看来十分奇特，仔细想来其实在中国历史上颇为平常的现象。孔飞力着力要做的，是在讲述这一系列故事时，把蕴藏在"盛世妖术"现象背后的种种时代的、政治的、社会的及文化的涵义写出来。

"叫魂"案发生在 1768 年，即清乾隆三十三年。这种妖术恐惧突然在中国爆发，从大清帝国最富庶的江南发端，沿着运河和长江北上西行，迅速地席卷了大半个中国。愚夫愚妇们受这种妖术恐惧的支配，相信妖术师可以通过人的发辫、衣物，甚至姓名来盗取其灵魂为自己服务，而灵魂被盗者则会立刻死亡。从春天到秋天的大半年时间里，整个大清帝国都因为应付这股妖术之风而动员起来。小民百姓忙着寻找对抗妖术、自我保护的方法，各级官员穷于追缉流窜各地频频作案的"妖人"，而身居庙堂的乾隆皇帝则寝食不宁，力图弄清叫魂恐惧背后的凶险阴谋，并不断发出谕旨指挥全国的清剿。折腾到年底，在付出了许多无辜的性命和丢掉了许多乌纱帽后，案情真相终于大白，所谓的叫魂恐惧其实只是一场庸人自扰的丑恶闹剧：没有一个妖人被抓获（因为他们本来就是子虚乌有），没有一件妖术案子能够坐实，有的只是自扰扰人，造谣诬陷，屈打成招。沮丧失望之余，乾隆皇帝只得下旨"收兵"，停止清剿。

“叫魂”这个故事就其本身情节来说已经够精彩的了，而经过孔飞力在书中的阐幽发微，从中说出了一大堆道理和教训来。我们读这本书时发现，孔飞力其实是将1768年的妖术恐惧重构为三个不同版本的故事，分别叙述了不同社会群体和角色对于叫魂妖术的理解和反应，这三个故事在书中纠缠交错在一起，但又各自线索分明。与此同时，他还从一个更为广阔的角度讨论了这一事件的种种历史意蕴。

第一个版本涉及的是贩夫走卒、乡愚村妇等普通平民百姓的经历。叫魂恐惧首先在社会底层爆发。乾隆三十三年初，浙江德清县城东的水门和桥梁因年久失修而倒塌，一支来自海宁的工程队投标失败无功而返，仁和县的石匠吴东明承揽了修建工程。这件事本来极为普通，却被邻近一个寺庙的和尚恶意利用。德清城外有两座寺庙，观音殿和慈相寺，观音殿香火鼎盛，而慈相寺则门可罗雀。穷极潦倒的慈相寺和尚为争夺香火，便利用这个竞标事件散布谣言并发了传单，说投标失利的海宁石匠为了报复在县城外去观音殿的路上做了法，路过之人都要遭殃。这个谣言不胫而走，并被添枝加叶，变成了包工石匠要偷盗灵魂来加固水门和桥梁的基础。由于民间本来就普遍相信匠人有施法害人的魔力，于是有人便找上吴东明，求他将写有自己仇人的姓名纸条打进桥桩里。吴害怕惹出麻烦，将其扭送官府。这个倒霉的家伙受了一顿杖责。但这已经来不及止熄吠影吠声的谣言，它很快传遍了江南市镇乡村的各个角落，并继续扩散。一时间，人们谈妖色变，无端地猜疑，蓄意地诬陷，互相栽赃，演出了一出又一出闹剧，把大半个中国拖进了一场丑恶的歇斯底里。

在中国传统社会，妖术迷信和恐惧对底层大众来说绝不陌生，妖魔鬼怪、阎罗无常本来就是他们精神世界的一部分。但这种迷信和恐惧演成这样全社会的歇斯底里却并不常见，特别

是在所谓的太平盛世。乾隆时代正是清代的所谓盛世，何以妖术横行？孔飞力故事的第一个版本，通过对普通人经历的叙述，对这个问题提供了社会层面的回答。

这里其实也涉及到了《叫魂》另一个值得注意的特点，那就是，孔飞力似乎不断地在讨论某些宗教现象，但他却从来没有正面地或系统地讨论中国社会历史中的宗教问题。这也是孔飞力其他论著中的一个特点。例如，在后来《中国现代国家的起源》一书中，他也涉及到了中国社会的某些宗教现象，但没有专门就此进一步予以深入探究。

孔飞力关于叫魂叙事的第二个版本是各级官僚的故事。和愚不可及的小民百姓不同，官僚们是饱读诗书的知识阶级，他们不会那么轻易地相信叫魂妖术。再说官僚士大夫也一般不会有小民百姓的那种朝不保夕的衣食之忧，他们对妖术谣言更不会有切身的恐惧和不安。不过各级官员大都有维护社会稳定的“守土之责”，他们即使不信妖术，也不可能不担心民间妖术恐惧对地方治安及社会秩序可能造成的后果。无论于公（维持治安及秩序）还是于私（保住乌纱帽），妖术和妖术恐惧对他们都构成一种威胁，使他们不得不认真对待。

有意思的是，各级官员们尽管职位处境不同，品德操守各异，他们在妖术恐惧初起时的因应之道却大致相同。他们都力图息事宁人，安抚民间的恐慌，制止谣言的流传，打击无事生非、挑起事端的衙门胥吏和地方棍徒。虽然剪割发辫的所谓妖术似乎在挑战满清王朝的剃发制度，但没有人会轻易小题大做，把这种妖术恐惧与叛乱谋反联系在一起，并将其当做紧急的非常事件奏报朝廷。虽然事后的发展证明他们的做法是正确的，但这并不等于他们有先见之明，毋宁说这是官僚制度本身“照章行事”的逻辑在指挥他们的行动。

按照常规，地方官（首先是知县）有责任维持自己辖区的

治安和稳定，并将所有超出杖责处罚的刑案报告省巡抚法庭，而死刑案则要由皇帝亲自审核。《清律》将多种妖术定为死罪，据此叫魂案似乎也应该移送省庭，并最终移送北京。表面上看来，对妖案无论是就地处理还是奏报朝廷，地方官都是在履行职责范围内的公务，而奏报朝廷还可以减轻他们自己的责任。然而事实却并非如此，如果把发生的事件局限在自己辖区和职权范围之内，不仅可以给上司一种地方上“平安无事”的印象，地方官本人也可以按官僚制度的常规独立全权地来处理事件，而不必受制于专断独裁的君权。但是一旦朝廷和皇帝卷入了地方妖案的清剿，官僚制度优游从容的常规就会被打乱，地方官就把自己直接置于君权的反复无常的淫威之下。对地方官来说，要避免这样的结果，最好的办法就是息事宁人，把地方上的叫魂恐惧局限在自己辖区和职权范围内，对朝廷封锁有关的信息。因为按照官僚责任制的常规，一项罪行如果未被官方—朝廷确认，地方官员就不会因为对此项“罪行”失察而受惩罚。这就是为什么在叫魂危机发生的最初两个月里，没有一个官员主动向乾隆皇帝报告过地方上发生的妖术恐惧。各省官僚的这种默契，织成了一张官官相护的网络，共同对皇帝封锁消息。

在中国历史上，充斥着报喜不报忧、“瞒上欺下”的现象。乾隆盛世也不例外。但尽管乾隆皇帝暂时被地方官员们蒙蔽，他毕竟在各省布有自己的眼线。通过这一独立于官僚体制的情报来源，他终于知道了春天在江南发生的那些“叫魂案”。一旦面临着君主的震怒和迫在眉睫的惩罚，各省官僚间原先的那种默契立刻便不攻自破了。山东巡抚富尼汉抢先一步，在本省发动了对叫魂妖术的围捕，各省也随着跟进。很快地，山东就抓获了许多“妖党”，并从妖党的“口供”中得知掀起这场叫魂恐惧的“妖首”就潜伏在江南。乾隆命令各省向山东看齐，

并令江南各省缉拿妖首。在乾隆的巨大压力下，整个官僚体制终于被动员起来，在官员们互相攀比的情况下，一场对叫魂妖术的清剿迅速在全国展开。这场清剿持续了好几个月，在制造了无数冤案，戕害了许多无辜无助的性命之后，才因破绽百出而被迫叫停。

当孔飞力在讲述这个关于官僚们对于叫魂案反应的故事时，他其实并非对官僚们处处予以非难和指责，而是将注意力也放到了发掘官僚们在叫魂案发生时的“捂盖子”反应的深层次原因，并从这里引出了他对于官僚们“谨慎的喝彩”的看法。

孔飞力所述叫魂案的第三个版本是专制君主乾隆（他在提到乾隆皇帝时都是径用其本名弘历）的版本。虽然乾隆皇帝只是一个人，他代表的却是满清帝国的整个制度；或者说，他是这种制度的人格化。

乾隆绝非昏君，他生逢其时，承继了经由康熙、雍正两朝而奠定基础的“盛世”。但他好高骛远，好大喜功，从平常人的角度来看，更是喜怒无常。他一方面将自己视为千古一帝，应该名垂青史。但另一方面，他的这种心态与其说是加强了他的自信，毋宁说是加重了他的猜疑心和内心深处的不安全感和无处不在的潜在的危机感。这也是为什么乾隆朝会有那么多的文字狱的重要原因。他对于“盛世”以及“十大武功”之类的炫耀，以及后来以“十全老人”自诩，不仅是他好大喜功性格的表露，从根子上说其实也是他关于满清统治的一种“合法性声明”。（对此，我们以下还会进一步讨论。）在乾隆的眼里，凡是涉及到满清帝国“社稷安危”的任何问题，都是头等大事，即便仍处于萌芽之中，也必须予以彻底铲除；他对此的反应及作为，从来便有着一种“有过之而无不及”的“极左”倾向。但同时，乾隆又深谙统治之术，在处理诸如叫魂一类的

事件时，明明其中“剪人发辫”一项触及了他的“合法性”神经，但他却对此讳莫如深，不在任何场合提及。孔飞力因而认为，要为乾隆作传是极为困难的。（他甚至说过：“可能最终亦无人有能力为他作传。”）

不管乾隆是否真的相信妖术的存在，在他眼中，妖术的威胁及其背后所隐藏的政治阴谋却是确实存在的。他相信有人正在利用剪辫妖术来煽动汉人对大清帝国的仇恨，并阴谋挑起反满叛乱。所以，当他一得知地方上的叫魂恐惧，就立刻发动了对妖术的清剿。不仅如此，叫魂危机中官僚们的表现更让他愤怒和失望，并强化了他对官僚们，特别是汉人官僚们，一直以来便从未真正消失过的猜忌。在他看来，正是汉人官僚们的颟顸怠惰、敷衍塞责、欺上瞒下、官官相护才使得“妖术”在帝国的江南腹心得以横行无阻，并像瘟疫一样迅速蔓延。对于大清帝国来说，这种官场的腐败积习也同样是一种威胁，其危害程度并不亚于民间的妖术。这种腐败积习是以江南为中心的汉官僚—士大夫文化的毒痈，它侵蚀着满清帝国的活力，腐化着满洲统治精英的道德士气。要清剿妖术，必须首先对这样一部官僚机器加以整肃。

孔飞力在《叫魂》中对于江南的表述，尤其是他关于乾隆以及满清统治者对于江南的那种既欣赏、又戒备乃至敌视的心态描述，是全书中最为精彩的部分之一。与此相关的，则是满清统治者对于“汉化”的矛盾态度——若是没有“汉化”，则满清政权将永远是一个合法性严重缺失的外来政权；但若是全盘“汉化”，则满人又会面临着中国为什么一定要由它这个少数族政权来统治的合法性挑战。

乾隆从一开始就对这样一场包含内外两条战线的清剿倾注了全副的精力和热忱。他坐镇北京和承德行宫，通过与各省督抚间的秘密通讯渠道，直接指挥着各省的清剿。一时间，对妖

术和妖人的清剿成了大清帝国的头等大事，各种行政常规，如田赋、科举、河工、盐政、肃贪，也都要为其让路。对清剿的任何延误都将受到严厉惩罚。各省的清剿奏章如雪片般地飞抵乾隆的御前，在加上他的御批指示后又迅速回到奏报人手中。乾隆运用其君主权威和帝王手段对他的督抚们不停地激励鞭策和训斥威胁，把这场两条战线的清剿上演得有声有色，紧张激烈。

然而，随着清剿的展开，妖术案的破绽却越来越多，但这并不能轻易地便动摇乾隆的意志和决心。他一方面命令各省将涉及叫魂案的重要嫌犯解往北京、承德，由他的军机大臣们直接会审；另一方面他又对各省官员们施加了更大的压力。他埋怨地方官员们继续敷衍姑息（这是事实），致使妖首至今仍然逍遥法外；又埋怨他们滥捕充数，滥刑求供（这也是事实），使得案情益加扑朔迷离，茫无头绪。他对官僚们的愤怒和失望随着案情的展开也日益加剧。从某种意义上来说，清剿越来越成了他与各省官僚之间的暗中较劲，仅仅是为了整肃他们，清剿也必须毫不犹豫地继续下去。不过，至此为止，乾隆还没有处罚过一个官员——这并不是因为他不想这样做，而只是时机未到。正如他自己对督抚们说的，这时若惩罚官员，谁还会真心实意去从事清剿？显然，乾隆在准备秋后算账。

此时，事情出现了峰回路转的变化。乾隆的军机大臣对押解来京的嫌犯反复地交叉审讯，终于发现整个叫魂案根本就是一场冤案，而且冤狱的程度大大超出了他们的想象。迄至此时为止，他们一直协助皇上在进行这场清剿，不过现在他们不得不考虑如何善后。为了避免整个朝廷陷入更大的尴尬，这些身处皇帝身边的重臣们表现出了相当的道德勇气。乾隆毕竟还不是昏君，权衡利弊之下，他很快接受了军机大臣们的建议，下令停止清剿。不过乾隆并不甘心认错，在下令叫停的谕旨中，

他仍然坚持妖术阴谋的存在，只是由于各级官僚的玩忽职守，才导致了妖首至今逍遥法外。所以各级官员仍应保持高度警惕，等等。有了这样的说辞，乾隆就可以名正言顺地对各级官僚加以清算了。绝大多数涉及此案的官僚都因玩忽职守而受到降职、革职和流放的处罚，包括六名现任和前任江浙督抚。作为平衡，一些滥刑无辜以求假供的官员——尤其是江南各省的官僚——也受到了惩罚。相比之下，在清剿中滥捕滥刑，给朝廷和官僚机器制造了最多麻烦的山东巡抚富尼汉（所有关于叫魂阴谋的供词都是山东嫌犯在重刑之下编造出来的）却只受到相当轻微的责罚：他被贬为山西布政使，革职留任。当然，明眼人一看就知道，这不仅是一种满汉有别的做法，而且也是乾隆在为自己开脱。

既为“盛世”，何以妖术横行？

在讲述叫魂故事的过程中，孔飞力开始讨论这背后的历史意蕴。按照他的分析，叫魂故事可以帮助我们理解传统中国政治和中国社会的一些基本问题。在《叫魂》叙事的构建中，孔飞力关于“乾隆盛世”的描述和讨论，提供了全书的背景和语境，因而是十分重要的。明清交替之际，也是中国在各个方面开始同“世界”越来越紧密地联系在一起的时候。在中国的“漫长的十八世纪”的过程中（在西方学术界，这一般指的是从十七世纪下半叶至十九世纪初的整个历史时期），中国的人口翻了一番多，中国的经济规模、尤其是农业生产的规模也空前扩大。在这一现象的背后，有着中国介入“世界”的原因：诸如玉米、甜薯、花生等由美洲引进的适于在坡地上生长的新作物，不仅扩大了中国的农耕范围以及农业生产的规模，也造

成了人口迁徙模式的改变——人们在向城市集中的同时，也移往未被开发和开垦的地区。与此同时，当中国经济规模不断扩大时，为支付由中国出口的丝绸、茶叶和瓷器，国外白银和铜也大量进入中国，从而满足了中国因经济规模扩大而产生的货币供应量增加的需要，并成为支持经济进一步发展的关键性因素。所有这一切，并不是外部世界“强加于”中国的，而是中国社会及经济本身在新条件下发展演变的顺理成章的结果。正因为如此，孔飞力在《叫魂》全书开篇时写下了“1768 年，中国悲剧性近代的前夜”的点题之言。其中的涵义是，早在西方国家依靠自己的技术与军事优势于十九世纪中期后强行打开中国大门之前，中国的发展已与外部世界有着千丝万缕的联系，中国社会内部的种种变化也早已在为近现代中国的到来准备着条件。这是孔飞力在为叫魂案发生于乾隆盛世勾勒大背景。

但在孔飞力看来，乾隆“盛世”又只不过是一个镀金时代。满清王朝在经历了康熙、雍正两朝的苦心经营和休养生息后，到了乾隆时代固然达到了鼎盛阶段，经济繁荣，社会安定，国库充盈，百姓安居乐业，并为传统史家所津津乐道，也为当代的研究者所重视和推崇。然而，若是透过表面的繁荣去探究社会财富的分配以及资源、财富和人口的关系，就可以发现社会深层潜藏的危机以及这些危机在社会意识层面上的反映。

清代前期的休养生息、和平发展以及中国同“世界”联系的加强不仅带来了经济和社会的繁荣，也造成了由人口急增而产生的各种压力。到了乾隆时代，人口过剩的压力已经明显地在中国经济生活的各个方面表现出来，尤其是导致了粮价的上涨和通货（特别是白银）的膨胀。人口对资源和财富的压力当然并不是平均地分摊到每个人头上的。不同地区和不同社会阶

层不仅受到的实际压力不同，他们对压力的感受和应对能力也不同。随着时间的推移，其间的差距也日益扩大。人口压力的增加意味着生存竞争的加剧。对于处在社会底层又在经济落后的边缘地区的人们来说这加剧的竞争可以随时夺去他们生存的机会和权利，将他们裹挟到无家可归的流浪乞讨者大军中去。到底有多少不幸的人被抛进这支队伍，史家们没有充分的资料来做确切的估计，但有一点是可以肯定的，他们的人数在不断增长，而他们的存在，则越来越成为社会上的“不安定因素”，所构成的威胁被越来越清晰地感觉到。正是他们，成了民间妖术恐惧所攻击的首当其冲的目标，也是叫魂案中官府压制清剿的主要对象。

对大多数比较幸运的人们来说，特别是生活在富庶的经济中心如江南地区的人们来说，盛世的繁荣意味着他们还能通过辛勤劳作维持温饱。但是他们同样感受到生存竞争的严酷，对眼前和未来的生活缺乏安全感。眼看周围不断增多的流民乞丐，他们害怕同样厄运会降临到自己头上，他们汲汲于保住自己仅有的一份温饱，社会上的任何一点风吹草动都会让他们如惊弓之鸟。当叫魂妖术的谣言在地方上一传开，他们脆弱的神经立刻绷得紧紧的，唯恐自己成为妖术的受害者。他们无法分辨谣言与真实，因为鬼神迷信本来就是他们精神世界的一部分，而他们的不安全感使他们变得更为神经过敏，所以对谣言他们宁信其有，不信其无。他们所希望的是知道妖术来自何方，这样他们就可以设法防范妖术，躲避劫难。流浪的乞丐、化缘的僧道（他们只是披着袈裟道袍的乞丐而已）大都来自他们所不知道的陌生世界，这些陌生的外人很自然就成了他们怀疑防范的对象。当然那些乞丐僧道也确有可怀疑之处，他们来去无踪，四处漂泊，或三五成群，呼朋引类。除了沿门乞讨外，也免不了鼠窃狗偷，甚至强抢强要，骚扰地方。对地方社

会来说，流浪的乞丐不仅讨厌，而且易欺，他们是社会上最弱势的一群，没有任何权力，不论官府还是民间社会，来保护他们。相比之下，无权无势的小民百姓都可以对他们任意威福，把自己的焦虑、不满、愤怒、沮丧发泄到他们身上。在叫魂危机中，许多所谓的妖术案都是小民百姓或衙门胥吏、地方棍徒对流浪乞丐和游方僧道的攻击，这样的众暴寡、强凌弱是整个叫魂危机中常见的丑恶闹剧。许多无辜的乞丐游僧就惨死在这种暴民的攻击之下，成为叫魂恐惧的牺牲品。

在我们看来，孔飞力对于传统中国社会的分析尽管在书中所占篇幅并不多，却极为精彩及精到。叫魂恐惧为什么会演变成这样丑恶的全社会歇斯底里？除了专制君主乾隆的蓄意利用和许多官员的滥捕滥刑以图邀功补过外，它主要和民间社会的心态和行为有关。读《叫魂》一书我们可以看到，即便处于盛世，但在近代中国的前夜，整个社会充满了一股戾气，用作者的话说，叫魂恐惧向人们“凸显了一个特别令人不快的方面：即以冤冤相报为形式广泛弥漫的社会敌视”。虽然清王朝仍在其峰巅时期，通过叫魂危机，乾隆盛世已经向后人透露出了有关近现代中国许多悲剧之根源的信息。这是一个人口过度增长，人均资源比例恶化，各种社会矛盾急剧激化，并深受社会道德不断堕落所困扰的社会。在这样一个社会中，普通百姓怀疑可以通过辛勤工作来改善自己的境况。这种情况“由于腐败而不负责任的司法制度而变得更令人无法容忍，没有一个平民百姓会指望从这个制度中得到公平的补偿”。于是，人们便会不择手段地抓住任何趋利避害的机会，并不惜牺牲他人，特别是社会中的弱者，来保护和增进自己的利益。妖术和妖术恐惧恰好触到了民间社会的这根敏感的神经。而官府发动的清剿则把作为一种潜在威胁的妖术恐惧变成了一种实实在在的生存斗争，使得广泛弥漫于社会的冤冤相报的相互敌视变成了实实在

在的相互攻击。

君主、官僚体制与“政治罪”

在传统的中国政治生活中，君主和官僚是同一制度中的两个方面。官僚的职责是维持帝国政治机器的日常运转，管理帝国的各级行政。官僚就其本性来说，倾向于按常规办事。从积极的方面来说，这种倾向有助于政治的理性化发展，但其消极方面则是助长官僚主义的惰性。官僚制常规权力的发展必然对君主的专断权力造成威胁。在传统中国的制度安排中，君主的权力是专断的和绝对的，其职责是制定重大决策和对官僚机器进行控制。如果听任官僚制度朝常规理性（和惰性）的方向发展，君主就会逐渐丧失其决策和控制官僚的专断权力。成为官僚制度的傀儡。正是在这个意义上，韦伯争论说，君主的专断权力和官僚的常规权力是相互消长排斥的，从长远的角度来看，专制君主屈从于官僚理性化的常规。

孔飞力不同意这样的论断。他认为，在中国的制度中，专断权力和常规权力并不一定扞格不入，而很可能有和平相处之道。因此他把传统的中国政治制度定义为“官僚君主制”。那么，君主的专断权力和官僚的常规权力是如何和平相处，特别重要的是，君主是如何实现其对官僚的控制的呢？孔飞力通过对叫魂妖术危机的进一步讨论，提出了“政治罪”这样一个概念。他强调了政治罪为帝国政治的运作提供了燃料。按照他的定义，政治罪指的是威胁帝国安全的各种形式的谋反，它们是超出常规的非常事件，无法由官僚制度的行政常规来处理。这种非常的形势给了君主极大的自由来动员、驱策和整肃他的官僚，并强化他对官僚机器的控制（因为在常规情况下，一切行

政事务都可以、而且应该照章办事，专制君主也不得不遵守由这些行政则例所定下的游戏规则，这种常规的管理给君主的活动留下的空间有限）。在叫魂危机中，乾隆皇帝正是利用了妖术恐惧这样的非常事件，迫使整个官僚机器把清剿当做压倒一切的政治，并以清剿的表现来赏罚官僚，从而强化他对官僚的控制的。

政治罪这个概念固然有助于我们认识中国政治中君主和官僚之间的错综复杂的权力关系，但在我看来，它却并没有从根本上否定韦伯关于君主专断权力和官僚的常规权力此消彼长的立论。这是因为，从理论上来说，君主的权力应该是绝对的，他对官僚的有效控制本来就应该是常规框架之内的安排，而无须借助政治罪这样的非常事件来大做文章。一旦他需要借助非常事件或手段来强调自己的专制权力，这表明他已经无法在常规领域内对官僚们实行有效控制。其实孔飞力也承认，在乾隆时期满清政治的发展已经达到了这样的阶段，君主要“实现对官僚的有力有序和可靠的控制已变得十分困难”，因而政治罪就成为君主“不可或缺”的手段，以达到其“不如此就无法达到的目标：对有权有势的官僚精英的帝王控制”。从常规控制到非常规手段的这种转变说明，在官僚体制面前君主的绝对权力正在逐步削弱、但还没有削弱到连非常手段也无力使用的地步。事实上，到了帝国和王朝的后期，随着专制君主绝对权力的进一步削弱，运用政治罪这样的非常事件来强化对官僚的控制也变得越来越困难、越来越少见。乾隆以后，类似的叫魂恐惧又曾在民间发生多次，但没有一个满清君主抓住它们大做文章。除了形势境遇的不同之外，难道就没有韦伯的“咒语”在起作用吗？

如何看待官僚君主制，其实也是同孔飞力关于“现代国家”在中国形成的思考联系在一起的。而他的这种思考的着重

点，则不仅仅在于对于官僚君主制的批判，同时也在于挖掘其中相对合理、并有可能为现代国家形成提供“内在资源”的要素。事实上，在《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》写完后，孔飞力有很长一段时间曾以1850—1949年的中国地方级乡村政治发展研究作为自己的主要课题。孔飞力写《叫魂》并不在他原来的“长期计划”之中，而在很大程度上是当他接触到这个题目上的大量原始档案资料后，既为这些材料所吸引、又敏锐地感觉到其中有大文章可做，“转向”而写成的。他关于中国政治文化及结构的很多想法，用到了关于官僚君主制的分析之中。与此同时，他关于中国“现代国家”形成“根本性议程”的一些基本想法也逐步成熟并系统化了。这些想法成为他写作《中国现代国家的起源》提供了思想的素材，并在《起源》一书中得到了更为充分的发挥。

“汉化”和满清统治者的“合法性焦虑”

若从更为一个深入的层面来看，贯穿叫魂案始终的是包括乾隆在内的满清统治者挥之不去、如影随身的“合法性焦虑”。孔飞力在《叫魂》一书对此有一些极为精彩的论述。在我们看来，这是一个可以并值得进一步深究的大问题。

孔飞力在论述乾隆以及官僚们对于剪辫叫魂案的反应时，谈到了乾隆满清统治合法性问题上所面临的微妙局面。从表面上来看，满人征服中国已有一个多世纪，“满清大一统帝国为自身存在所作的装点和辩解看来已大体完成”，同时，“满人上层人士已学会了对中国精英文化的因应之道，而汉族上层人士则默认了满人的霸权地位”；然而，在乾隆的潜意识中，对于大清帝国因自身种族意象而受到合法性挑战的警觉，却从来没

有消失过。

在这里，孔飞力的讨论涉及到了《叫魂》出版前后在美国学界讨论不断的“汉化”问题。（其中，较为重要的是十多年前何炳棣和罗友枝在这个问题展开的一场双方甚至动了感情的辩论——何炳棣认为，清代的成功应当归之于“汉化”；而罗友枝则强调，清代的成功奥秘在于大清帝国对于非汉族地区的有效统治。）我们认为，在清代，“汉化”本身其实是一个极为复杂的现象——满人并不仅仅是“汉化”的对象，也是“汉化”的主体——甚至在入关之前，他们就已经是“汉化”的参与者了。作为“中国”的统治者，又有着自入关前便开始的长期同汉人打交道的经验，满人对于“汉化”的特定形式、进程等，是有自己的发言权的。满清统治者实现“汉化”的实际过程，是同他们对于“中国”（包括文化、疆域，以及民族构成，等等）的重新塑造紧密地联系在一起的。孔飞力从满清帝国“合法性”构建及维系的视角出发，对于满人在实现“汉化”及保持“满人本性”问题上的“悖论”处境的论述颇有独到之处。他指出，满清朝廷作为一个统治着中国这个大一统帝国的少数族政权，“既必须从普世主义的角度又必须从种族的角度来表现出自己高人一等的优越性”。一方面，他们必须表明，自身统治权力的合法性基础“并不在于自己的种族特性，而在于德行与文化上为人普遍接受的规范”；但另一方面，他们又必须保护并颂扬自己的种族特性，以显示“正是由于满人的可贵的种族传统，他们其实能比汉人更好地统治中国，也特别有资格将儒家的道德箴言融入帝国的统治之中”。

在我们看来，乾隆处理“叫魂”案的心态中自始至终便混杂着一种或隐或显但却无处不在的“合法性焦虑”。从表面上来看，满人统治“中国”已有一个多世纪，来自汉人的有组织的抵抗已经消失，大清帝国似乎是巩固的，满清统治者似乎也

拥有了一种对于自身“正统性”的自信心——而在乾隆的身上，这一点似乎表现得更为明显，这同“盛世”的表象似乎也是高度契合的。但在骨子里，满人——包括乾隆皇帝在内——对于大清帝国能否真正长治久安却从来没有完全放心过。满清统治者越是炫耀“盛世”，越能够透露出他们根子上的“合法性焦虑”。

在这里，也许需要就合法性问题多讲几句。国家或政权的“合法性”不是一种一旦取得就可永久享有的东西，而是需要不断地予以构建、维护及加强的。这里所涉及的方方面面甚多，而其中极为关键的一点，便是国家/政权/统治者同社会/臣民/被统治者之间始终处在变动之中的关系。所谓“合法性”，其实便是后者对于前者是否存在，以及在多大意义上存在着心悦诚服的“内在接受”。正是在这一点上，作为“异族”的满人其实从来没有、也不可能真正做到高枕无忧。归根结底，一方面，满清王朝是由军事征服起家的，而征服的暴力与“合法性”的任何定义都属于风马牛不相及；另一方面，由于他们的族裔背景，满清统治者在关于自身“合法性”叙述的构建中，不管做出怎样的努力，其基本的、可供支配的资源却从来便存在着捉襟见肘的问题。这是因为，他们不可能改变自己的族裔背景，关于满清统治合法性的任何表述都会与汉族士大夫内心真正认定的“儒家道统”表述之间存在紧张，无法彻底消除。

在历史上的任何一个时代，当这样的“合法性焦虑”存在时，统治者总是会试图诉诸经验事实的支撑（尤其是当情势允许他们这样做时），以便在经验事实的层面建立起正统性/合法性的支持力量。有清一代，直至鸦片战争之后，满清统治者在这方面一直借助于大清王朝实现了历朝历代所未曾做到过的建立空前的“大一统”帝国的经验与现实。在乾隆时代，关于

"盛世"的经验及其表述，自然而然地也成为同大清帝国"合法性"的持续构建直接相关的问题。这里的逻辑是非常清楚的：有什么能够比之中国历史上前无古人的"盛世"现象为大清帝国的正统性和合法性提供更为强有力的支持？从这一角度来看，在乾隆的眼里，压制"不安定因素"不仅仅是一个常规的治安问题，也成了一个涉及满清统治者"合法性焦虑"的根本性问题。

于是，从官僚到皇帝，都对盛世的种种潜在乱象持压制和否定的态度。一旦像"叫魂妖术"这样的"不安定因素"出现，官僚们的第一个反应便是"捂盖子"；而乾隆的过度反应，则是出于把一切不安定因素都消灭在萌芽之中的目的，而不是去（也不可能是去）深入追究事件背后的种种深层次原因。

然而，以"盛世"为支撑的"合法性"表述，具有明显的即时性质——"盛世"既然是一种经验事实，那么，它便有着随时势变化而改变的可能，这样的支撑因而不能不是极为肤浅、也是极其靠不住的。无怪乎，随着乾隆之后盛世景象的逐步烟消云散，大清帝国的合法性表述也变得越来越成问题，而它的统治根基最终也从根本上动摇了。

孔飞力与黄仁宇的若干比较

在《叫魂》中译本出版后，出现了不少将孔飞力与黄仁宇相提并论或相互比较的文字。孔、黄两位同为大历史学家。将他们与其他"搞历史的人"区分开来的，不仅在于他们学术造诣深厚，更是因为他们都有着被史华慈定义为同人类的一些"历久不衰并不断再现的共同关怀"相通的人文精神和基本"问题意识"（basic problematique），他们也都把自己"关于历

史的研究同涉及人类意识生活和思想史运动的深层关怀结合了起来”（这是史华慈对孔飞力的评价）。他们两人最著名的著作，都是从中国历史上的一个本来不甚引人注目的年份写起的（黄仁宇写的是 1587 年即万历十五年，孔飞力写的是 1768 年即乾隆三十三年），并由此发散开去，各自引出了一大篇发人深思的关于历史意蕴的讨论——这正是他们的人文精神和问题意识在表述层面的体现。然而，他们两人不仅人生经历和学术生涯很不一样，由此也使得他们在问题意识的表述上、尤其是在关于中国走向“现代性”之路的探讨上，切入点、提问角度，以及提供的答案是很不相同的。

黄、孔两位前辈大家的经历，可谓大相径庭。黄仁宇以国民党军队下级军官的背景，三十开外才到美国读历史本科，拿到博士学位时，已年近半百。而即近耳顺之年时，居然遭到所任教的美国一所三流大学的“裁员解聘”，一度甚至被逼到衣食有虞的地步。（仔细想来，像黄仁宇这样的大学者，如果进不了一流大学，那么就可能面临着在三流大学也不一定待得住的局面。）他的很多著述（包括《万历十五年》中文本）是在一种近乎困顿的生活环境之中写出来的。而孔飞力的学术道路则似乎是一帆风顺。除了年轻时曾从军三年外，他的一生几乎都是在学校、尤其是在哈佛度过的。他刚过而立之年便已成名；回到哈佛任教后，更得以执美国及西方中国史研究之牛耳，有极好的条件从事研究、潜心向学，说话也有人听。即便在他迟迟没有写出第二本书而遭到人们背后议论时，他的学术地位和影响力并未因此而受到太大影响（例如，他是在这期间当选为美国艺术人文学院院士的）。

但孔、黄二位的不同之处远不止此。在这里，我们想就黄仁宇多说几句。黄仁宇作为研究出发点的大问题，或者说，他关于自身基本“问题意识”的阐发，是以“资本主义为什么在

中国没有发生”为中心的；他在研究中一直竭力寻找并试图界定的，是中国传统政治文化及社会中与“现代性”构建不相容的内容。黄仁宇似乎从来没有用过“现代性”这个概念，但从他的一系列论著来看，他关于资本主义的定义和人们一般所用的“现代性”概念其实是很相近的，至少是有着很多重合之处的。他不断要加以论证的是，要走向资本主义（或构建现代性），中国政治文化及与之相关的社会结构中所缺失的是什么？何以会有这些缺失？

黄仁宇的知识关怀，无疑是极其“中国中心”的，这首先是因为，在他的学术研究及写作中融合了他本人的生活经历及经验，以及他与此息息相关的思考和写作。他的知识及人文关怀，包涵着从中国的战争及革命年代走过来的整整一代人几乎共有的以“国家兴亡、匹夫有责”而核心的时代特征。（在这一点上，回过头来看，其实国共两党之间的差别要比人们原来所认识及想象的要小得多。国民党革命和共产党革命固然有种种重大差别，但在建设统一强大的“新中国”上，却都从属于“二十世纪中国革命”这一宏大事业。我们因而认为，如果用英文的话，“中国革命”其实是应该用复数——Chinese Revolutions——来表达及表述的。）构成黄仁宇著述底蕴的，正是一种跨越国共界限的“后革命”关怀，再经过他的出神入化的文字表述（尤其是在《万历十五年》里），便很容易在同样经历了中国的战争与革命年代、有着相近的个人切身经历及文化感受的中国人/华人中引起共鸣。在中文学术圈中以及对于众多以中文为母语的读者来说，他对于中国传统政治文化（尤其是“以道德代替法律”的政治文化）入木三分又极具现实意义的批判，很容易让读者产生一种“心有灵犀一点通”的感受。随着亚洲“四小龙”在现代性追寻上的成功经验，证明了以儒家文化为底蕴的中华文化氛围并非同“资本主义/现代性”格格

不入，黄仁宇关于中国文化与现代性不相容性的许多论述在人类经验的层面似乎已经被“证伪”了。但只要中国人仍然需要应对由革命时代所留下来的种种巨大的正面和负面的遗产，这种共鸣便不会轻易地消失。然而，同样的情形却很难在“西方”土生土长并有着不同根源的“知识关怀”的人们中产生。

实际上，黄仁宇所做的学问，在美国或西方中国史学界曲高和寡，没有真正进入过越来越以“在中国发现历史”为自我标榜的主流行列。这里的吊诡之处在于，黄仁宇似乎非常“中国中心”的研究议程，从逻辑上来说，却导致了一种在应对及解决方案的设想及设计上走向“全盘西化”或“西化主导”的可能性——既然中国历史文化本身并没有提供“现代性”构建的基本资源（亦即没有提供没有资本主义产生的条件），那么，“全盘西化”便在逻辑上成了唯一的出路。

可以真正称之为黄仁宇知音的“大人物”似乎只有李约瑟一人。但这其实是一个很有意思的例子——李约瑟对于中国科学技术发展历史的研究，也许是有史以来西方学术界最雄心勃勃、也投入最多的中国研究项目，直至李约瑟逝世亦未能完成。然而，就“问题意识”而言，李约瑟的一系列基本看法却从未成为西方中国学研究的主流。黄仁宇和李约瑟其实有很多不同之处，李约瑟对于黄仁宇对礼仪、德治的表述，并不见得真正感兴趣。使得他们两人结合起来的，是在于从资本主义发生条件的角度来看，他们都重视对于中国科学技术发展的结构性缺陷的分析。

相形之下，孔飞力关于自身“问题意识”的表述同黄仁宇的最大差别应在于，黄仁宇所要界定的是中国历史文化中同“现代性”不相容之处，而孔飞力所要追索的，则是中国历史文化中同“现代性”相通的地方。而这是孔飞力从自己关于“现代性”构建的普世性意义及其所遭遇挑战的知识关怀出发，

思考并研究中国近现代历史而产生的一种顺理成章的思辨发展。

孔飞力的思想成形于美国的世界地位似乎达到历史上的相对顶点，而美国模式作为资本主义现代性构建的主流性选择却受到了种种严重的内外挑战的时代。这在他的思考和历史写作中表现出来，便是他对于纯粹“西方”主导的现代性导向及其后果的一种深深的忧虑（在这一点上，孔飞力与史华慈是极为相像的）。从大学时代起，孔飞力便受到了包括人类学、社会学、政治学以及历史学中“年鉴学派”等各种理论学派的诸多影响，但他又颇得乃师史华慈的真传，从来不让自己的思考从属于任何一种固定的“方法论”，而是以自己真实的知识关怀为出发点，思考一些涉及人类命运的基本问题（包括“现代性”构建的普世性和特殊性问题），并以此来看待中国近代历史的发展。正是从这样的视野出发，对于任何特殊的人类经验，他都会试图从中追寻具有普世性的价值与意义——归根结底，真正具有普世性的价值应该是会从任何特殊的历史进程中都由其内部表现出来的。或者说，中国史研究是他的问题意识的“实验室”。于是，他在博士论文及其后成书的《中华帝制晚期的叛乱及其敌对力量》中，以一种追根寻底的态度，对于近代中国社会内部的结构性变革起始于“西方的侵入”的假设提出了质疑。他在四十多年前写下的这段话，今天读来仍然会令人产生一种心灵的震撼：

> 作为一个热诚地相信中国本身便具有向现代性转变的一切必要的前提条件的知识人——这是世界历史普世性潮流的一部分，而并非只是中国才有的独一无二的趋势——是很难将“封建主义”被推翻的主要作用归之于外来影响

的。[15]

由此为起始点，直到他写《叫魂》，再到作《中国现代国家的起源》，构成孔飞力思考底蕴的一个重要因素，便是这种追寻现代性构建的普世性意义的问题意识及知识关怀，并使得他成为美国及西方中国史研究“内部导向”的主要倡导者之一。他拒绝将“资本主义未在中国发生”当作一种既定的结论，同时也坚持将“现代性”在中国的产生当作一种具有内在动力的、持续的、并仍在发展之中的进程。他研究的是中国，但他的知识关怀却既以“西方”经验为基础，但又不以“西方”经验为唯一的评价标准，再加上他又深谙西方社会人文学界种种流行的理论及构成其底蕴的“知识关怀”的来龙去脉，因而，他也就更能够把握美国和西方学术界中国研究的“主流”的脉搏及发展趋势并起到对之予以引导的作用。而这些特点与黄仁宇是很不相同的。

关于书名译为《叫魂》的回应

《叫魂》出版后，书评不少。其中，也有一些针对书名以及书中人名及其他一些译法提出的商榷、批评或建议。对此，我们至为感激。在人名译法上，初版本未遵循“名从主人”之原则而有着诸多不当之处，在这一版的修订中，做了校订改正。

在书评中，有几篇批评我们没有将英文书名 Soulstealers 相

---

[15] Philip A. Kuhn. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), p. 2.

应地译为“叫魂者”或“盗魂之人”，而是径直用了“叫魂”。台北中研院史语所林富士先生并直指这是“误译”，因为书的原名是指“叫魂之人”而非“叫魂之术”。在此，亦向林先生致谢。但林先生的意见恐怕是只知其一、不知其二。若只是从字面上来读，我们岂会不知道 Soulstealers 是“叫魂之人”的意思。但若从书的内容来看，所谓“叫魂者”在书中只是引子而已，孔飞力所要做的，是构建“叫魂”作为社会文化现象以及“叫魂”案作为政治事件的历史叙事并揭示其历史意蕴。如此，若在中文的语境下将书名直译为“叫魂之人”则反而词不达意了。（其实，关于将书名译为“叫魂”，我们同孔飞力有过专门的讨论，他极为赞同。）翻译之道，见仁见智；但有一点似乎是基本的，即双语翻译并非简单地将一种语言的词语转为另一种语言的对应词语即可，还需要考虑相应的语境及背景。不知林先生以为然否？

陈兼　刘昶

2011 年 3 月 31 日